الخطاب النقدي العربي المعاصر

الخطاب الجابري نموذجاً

الجزء الثاني

د. مبروكة الشريف جبريل



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر

إهـــــــداء ٢٠١٠
المركز العالمي لدراسات و ابحاث الكتاب الأخضر
ليبيا

الخطاب النقدي العربي المعاصر

الخطاب الجابري نموذجاً

الجزء الثاني

الدكتورة مبروكة الشريف جبريل
أستاذ مشارك بكلية الآداب - قسم الفلسفة
جامعة سبها - ليبيا



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر

الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب

دار الكتب الوطنية

بنغازي – ليبيا

الطبعة الأولى 2005 م

رقم الإيداع: **2004 / 6230**

ردمك: **ISBN 9959-818-47-0**



المركز العالمي لدراسات الكتاب الاخضر

www.greenbookresearch.com

هاتف: 218-21-3403611/12

بريد مصور: 00218-21-3330809

بريد الكتروني: info@greenbookresearch.com

الخطاب النقدي (جزء ثاني)

الفصل الخامس

المرحلة الثانية من النقد الايبيستيمولوجي (ب)

أولاً - 1 - نقد العقل المستقيل:

شكل العقل المستقيل أحد العقول الثلاثة التي كونت في مجموعها العقل العربي، وقبل أن نبدأ بدراسة كيفية دخول هذا العقل للثقافة العربية ومكوناته وخصائصه ونتائجه، نود الوقوف عند محددات (المعقول الديني الإسلامي) و(اللامعقول الديني)، نمهد به للدخول إلى دراسة العقل المستقيل.

1 - المعقول الديني واللامعقول العقلي:

لاحظ الخطاب المدروس أن تحركات العقل البياني العربي في نموه وتطوره أخذت طابع رد الفعل، أي أن ميكانيزم العقل البياني وهو رد فعل ضد الآخر، إنه دفاع عن الذات العربية، التي استهدفت في عصر التدوين وما بعده إلى هجوم خصومها على عدة أصعدة، الصعيد الديني (العقدي)، والصعيد اللغوي، والصعيد العقلي (المعرفي)، ومن أجل استعادة الذات العربية لتوازنها، والحفاظ على كيانها "كان تقنين اللغة رد فعل ضد تفشي

اللحن أي ضد (لغة) بل (لغات) أخرى كانت تهدد اللغة العربية وبالتالي دائرة البيان العربي بأكملها، وكان تقنين الرأي في الفقه رد فعل ضد تضخمه وظهور اجتهادات و استحسانات تهدد بتجاوز الأصول ذاتها، وكان التشريع للعقل في علم الكلام رد فعل ضد (شرائع) للعقل أخرى تنتمي إلى ثقافات أخرى يتصادم منطقها مع منطق البيان العربي..."[1]، كانت تحركات العقل البياني يحفزها تحرش (الآخر) به وهجومه عليه، فكان عليه إعادة التوازن بالكشف عن منهجه وتوضيح رؤيته، وكان (الآخر) الذي هدد كيان العقل البياني في جميع مستوياته هو، "أما هذا (الآخر) فلقد كان ما سندعوه هنا (بالموروث القديم) نقصد بنيات العقائد والثقافات السابقة على الإسلام والتي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي"[2].

لقد تزاحمت علوم مختلفة في عصر التدوين الذي يشكل الإطار المرجعي للعقل العربي، وكان مسرحا لنشاطات فكرية متعددة متنوعة، تنافست على توظيف (الموروث القديم) وتقاسمته، وظهرت على شكل دوار كل منها يشكل دائرة معرفية متميزة، تختلف عن مثيلاتها منهجا ورؤية، ودون الدخول في التفاصيل نسرد محددات المعقول الديني الإسلامي، التي أطرت العقل البياني والتي سيتضح لنا اختلافها عن مظاهر اللامعقول الديني، الذي تفشى في الفضاء الفكري العربي في عصر التدوين وما بعده، إنه (الموروث القديم) الذي تأسس عليه العقل المستقيل كما سنرى لاحقا، فما هو (المعقول) الديني وما محدداته وما هو اللامعقول العقلي؟

جاء في الخطاب النقدي الجابري إن المعقول الديني هو، "عما عبرنا عنه قبل بـ(الفكر الديني العربي)والذي نقصد به الكتاب والسنة كما يمكن أن يقرأ داخل مجالهما التداولي"[3]، كما حصر محددات المعقول الديني العربي

(1) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 134.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ص 141.

في، "يتحدد (المعقول) الديني العربي، إذن، بثلاثة عناصر أساسية : 1 ـ القول بإمكانية ـ بل بوجوب ـ معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه، (دلالة الشاهد على الغائب)، 2 ـ القول بوحدانية الله أي نفي الشرك عنه، وبالتالي فلا خالق ولا مدبر للكون إلا هو (الشيء الذي يعني عدم الاعتراف بأي تأثير سواء للكواكب أو السحر الخ. . .)، 3 ـ القول بالنبوة، بمعنى أن الاتصال بالله، وبالتالي بالحقيقة، ليس ميسرا لكل الناس، بل إن الله يصطفي من بين عباده من يشاء ليبعثه رسولا إليهم. والنبي الرسول محمد هو خاتم الأنبياء والمرسلين (وإذن فالاتصال بالحقيقة العليا، الله، لم يعد ممكنا قط، ولذلك يجب أن ينصرف الاهتمام إلى القرآن فهو وحده مستودع الحقيقة : عقيدة وشريعة"[4]، كانت هذه محددات المقول الديني - بخلاف ذلك يتحدد (اللامعقول العقلي) - المحددات التي تحصن بها العقل البياني ضد (الموروث القديم) في مختلف أشكاله، "والذي نقصد به ذلك الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة دولة الإسلام"[5]، لقد تسربت عناصر (الموروث القديم) إلى العقل الديني عن طريق الإسرائيليات، التي نظر إليها علماء الدين على أنها تدخل في إطار النقل أي تفصيل ما أتى عاما في النص القرآني، لا على أنها تنتمي إلى العقل، وانتشار الإسرائيليات على المستوى العلمي، والشعبي جعلها أحد

(4) المصدر نفسه، ص 140.

(5) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى أن تصنيفه للثقافة السائدة في عصر التدوين إلى (معقول ديني) وإلى (لامعقول عقلي)، هو تصنيف منهجي، لا يحمل دلالة قيمية، ولا يعبر عن معنى قدحي أو نظرة رومانسية أو مثالية، فبالرغم من أنه صرح أن ينحاز إلى العقلانية، لكن بشكل موضوعي، كما أشار إلى أنه "فليس هناك، قديما ولا حديثا، معقول متحرر تماما من اللامعقول"، فقد نشأ المعقول الديني في المجال التداولي للموروث الجاهلي، الذي كان منفتحا على الموروث القديم.
المصدر نفسه، ص141.

مقومات العقل العربي، "ومن دون شك فإن ذيوع الإسرائيليات في أوساط العلماء كما في أوساط العامة سيجعل (الغيب) يدخل كعنصر رئيسي في استشرافات العقل العربي، بل كمقوم من مقوماته. نعم، نحن لا ننكر أن الإيمان بالغيب ركن من أركان الإسلام، ولكن فرق بين أن يؤمن الإنسان (بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر) هكذا بكيفية إجمالية كما يقتضيه، المجال التداولي للنص القرآني، وبين أن يعيش (حياة) الغيب مشخصة بكائناتها ودقائقها"[6]، فالإسرائيليات كانت وما زالت مصدرا لا ينضب لـ (اللامعقول الديني) على المستوى العلمي والشعبي، التي أثرت في تكوين العقل العربي، وبالرغم من ذلك فالخطاب النقدي الجابري لا يصنفها ضمن اللامعقول العقلي الذي واجهه العقل العربي،لأنها نظر إليها كما أشرنا سابقا لكونها تنتمي إلى النقل وليس إلى العقل، فما هي مصادر (اللامعقول العقلي) كما حددها الخطاب المدروس؟

حصر الخطاب النقدي الجابري مصادر اللامعقول العقلي، "في ثلاثة رئيسية هي :1) معتقدات المجوسية والمانوية وما تفرع عنها، 2) مذاهب الصابئة، 3) مذاهب الفلاسفة"[7]، وكشف الخطاب المدروس عن التعارض بين المانوية والمعقول (الديني العربي)، "بالفعل لقد روجت المانوية،داخل المجتمع الإسلامي، لعقيدة تتعارض تماما مع الإسلام دينا ودولة. لقد روجت لعقيدة تقول بأن العالم نشأ من امتزاج النور بالظلمة وهما معا قديمان، وهذا يمس، مسا جوهريا بمبدأين أساسين في العقيدة الإسلامية : وحدة الخالق من جهة والخلق من عدم من جهة ثانية. ومن ناحية أخرى

---

(6) شكلت الإسرائيليات مصدرا لا ينضب خاصة في الأوساط الشعبية الدينية، فهي تقدم، للفكر الديني العربي تاريخ ما قبل وما بعد تاريخه، تاريخ الحياة الدنيا وتاريخ الحياة الآخرة.
المصدر نفسه، ص 147.

(7) المصدر نفسه، ص 148.

ركزت المانوية على أن الخـلاص (...) إنما يكون بـ (التطهير) الذي طريقه الزهد في الدنيا وقمع الشهوات، وهدفه الاتصال بالله مباشرة. وفي هذا إنكار للنبوة، أو على الأقل الاستغناء عنها"[8]، تناقض المانوية المعقول الديني الإسلامي في إنكارها وحدانية الخالق، وإنكار النبوة، كما يتناقض مذهب الصائبة مع المعقول الديني الإسلامي في قيامه على 1: قولهم بإله صانع للعالم لا يدرك بالعقل. 2: إن الإله يتم التقرب إليه بالمتوسطات، 3: إنكار النبوة، وذلك لقولهم بـ (التطهير). أما بالنسبة لمذاهب الفلاسفة فأشار الخطاب المدروس بأنه قدم للفكر العربي في صورة مشوشة، فقد قدمت كركام فلسفي في شكل لا تاريخي، لخدمة أغراض أيديولوجية،[9] "على أن الشخصية التي كان لما نسب إليها من آراء دور كبير في تغذية اللامعقول (العقلي) في الثقافة العربية الإسلامية هو أنباذوقليس"[10]، ولاحظ الخطاب النقدي الجابري أن الآراء التي نسبت إلى (أنباذوقليس) منحولة كلها ما عدا فكرة المحبة والغلبة[11].

وقد أطلق الخطاب المدروس مصطلح (اللامعقول العقلي)على المانوية،ومذهب الصائبة، ومذاهب الفلاسفة، "أما ما يبرر إدراج هذه التيارات الثلاثة في إطار ما أسميناه بـ (اللامعقول العقلي)فهو تأكيدها جميعا على عجز العقل البشري على تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبر

(8) المصدر نفسه، ص 150.

(9) المصدر نفسه، ص 154.

(10) المصدر نفسه، ص 157.

(11) أشار الخطاب الجابري إلى أنه "واضح أنه ليس لأنباذوقليس من هذا الذي نسب إليه إلا فكرة المحبة والغلبة أما الباقي كله فمنحول. ومما يثير الانتباه ورود: (النبي المبعوث في كل دور من الأدوار) وهي عبارة تحيلنا مباشرة إلى الفلسفة الإسماعيلية، كما أن هذه الآراء المنحولة لأنباذوقليس تضعنا أمام أحد المصادر التي استمدت منه هذه الفلسفة، بل كل الفلسفات الباطنية والاشراقية في الإسلام أهم تصوراتها" كما سنرى لاحقا.
المصدر نفسه، ص 158-159.

الكون،الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا : الله"[12]،إن عناصر اللامعقول السابق ذكرها وخصائصها هي ذاتها العناصر المكونة للعقل المستقيل لنتعرف عليها أكثر من خلال الانتقادات التي وجهها الخطاب المدروس إليها.

ترسيمة رقم(5)

توضح المعقول الديني ، واللامعقول الديني

المعقول الديني

الكتاب | السنة

محددات المعقول الديني

القول بوجوب معرفة الله من خلال تأمل الكون	القول بوحدانية الله ونفي الشرك	القول بنبوة محمد (ص) خاتم الأنبياء

مصادر اللامعقول العقلي

المعتقدات المجوسية والمانوية وما تفرع عنها	مذاهب الصائبة	مذاهب الفلاسفة الحكماء السبعة

2 ـ منطلقات الخطاب النقدي الجابري في نقد العقل المستقيل :

سجل الخطاب النقدي الجابري عددا من الملاحظات نوجزها فيما يلي: إن الموروث القديم (المانوية والصائبة شذرات من الأفلاطونية

(12) المصدر نفسه، ص 159.

المحدثة) شكل قبل الإسلام وبعده تيار قويا في مصر، وفلسطين، والعراق، وفارس، وخرسان، وإنه ظل يزاحم الفكر العربي، محاولا احتوائه، وقد استهلك جهودا كبيرة في عصر التدوين في ترجمته وتلخيصه وتفسيره، "أما عن هوية هذا التيار، هويته الفكرية، فهو ما يطلق عليه في تاريخ الديانات وتاريخ الفلسفة اسم الهرمسية Hermetisme نسبة إلى هرمس Hermes"[13].

إن الخطاب النقدي الجابري حفر عن جذور الموروث القديم لعدة أسباب منها، أنه أصبح رائجا في الثقافة العربية خاصة لدى الاتجاهات الباطنية الإسماعيلية منذ عصر التدوين، ولأنه سيطر على العقل البياني واحتوى العقل البرهاني، ثم اكتسح الساحة الفكرية العربية في عصر الانحطاط هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن الموروث القديم أهمله مؤرخو الفلسفة العربية، وسكت عنه تاريخ الفلسفة الأوربية، إنه تاريخ اللامعقول (العقلي) في الثقافة العربية الذي حفر عن جذوره وأصوله وفصوله. وقد قدم عرضا مفصلا عن الإلهيات الهرسية، ودون الدخول في التفاصيل نوجزها بصورة تساعد على إبراز المضامين النقدية، التي نقد بها الخطاب المدروس العقل العربي المستقيل في النقاط الآتية:

- "تتميز الإلهيات الهرمسية بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:
- الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب (...). الإله الخالق الصانع، هو الذي خلق العالم ولذلك فهو يتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه، من أجل ذلك يقال إنه في كل مكان، أينما اتجه الإنسان ببصره وجده فكل شيء شاهد عليه"[14]، كانت هذه الخصائص الإلهيات الهرمسية،

(13) الهرمسية نسبة إلى هرمس (المثلث بالحكمة) كما هو شائع في المؤلفات العربية أو (المثلث بالنبوة والحكمة والملك).
المصدر نفسه، ص 155.

(14) المصدر نفسه، ص 176-177.

أما مسألة النفس أصلها وطبيعتها ومصيرها، يذهب التيار المتشائم أنها جزء من الإله، ذات طبيعة سماوية، وطريقة معرفة الله لا تتم بالعقل، وإنما عن طريق النفس[15].

- أهم ما يميز الهرمسية هو تشبيه الإنسان بالعالم، "وكما يقول فيستوجيير فلا شيء يعبر عن هذا التصور والمبادئ التي تحكمه مثل ذلك التشبيه المشهور الرائج جدا في الأدبيات الهرمسية (تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بعالم صغير)"[16]، ذلك المبدأ الذي تبرر به الترابط بين أجزاء العالم العلوي السفلي بما فيه الإنسان، وتأثير العالم العلوي (الكواكب) على العالم السفلي، وهو من المبادئ الأساسية فيها.

- من أبرز سمات الهرمسية، "يقول فيستوجيير : إن أبرز سمات الفكر الهر مسي هو أنه فكر لم يعد فيه الفصل بين العلم والدين كما كان قائما من قبل (...) دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها (العقل المستقيل) عن نفسه وهويته"[17]، العقل المستقيل عقل عاجز،لأنه يطلب أن يعرف من الله حتى تلك الأمور التي سخرها الله له للاستفادة منها في عالم الطبيعة، وتلك الإشارات التي يمكن أن يتخذ منها دليلا على وجوده، والتي بإمكانه أن يدركها إدراكا مباشرا، فإذا كان العقل المستقيل عاجزا عن إدراك الأشياء المادية في عالم الطبيعة إدراكا مباشرا، ويطلب معرفتها من الله عن طريق النفس فكيف يمكن له معرفة شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

- ذكر الخطاب النقدي الجابري ثلاث علامات اتخذها ماسينيون دليلا للحكم على هرمسية كل نص من النصوص العربية وهي: "1 ـ القول بإله

(15) المصدر نفسه، ص 178.

(16) المصدر نفسه، ص 182.

(17) المصدر نفسه، ص 183.

واحد لا يعبر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل وإنما يتوصل إليه بالزهد والتطهر، ومواصلة الدعاء والتبتل. 2 ـ القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أية فواصل بين السماء والأرض وتفسير ذلك نظريا باتصال (آفاق) الكائنات بعضها مع بعض (...). 3 ـ القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة (...)، (= الأسباب التي يغلب فيها (الشذوذ) على الاطراد وتخضع لتقلبات (التجربة) وليس للضرورة العقلية"[18].

وأضاف الخطاب النقدي الجابري إلى هذه العلامات الثلاث، علامتين، "وهما : القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة تصوفية من جهة، وعدم الفصل بين العلم والدين من جهة أخرى"[19]، والعلامة الثانية التي أضافها الخطاب المدروس، هي التي سبق أن أشار إليها (فيستوجيير) كأحد أبرز العلامات المميزة للهرمسية، العلامات السابقة تحدد الفكر الهر مسي النزعة، وبالتالي العقل المستقيل، الذي يتناقض مع العقل البياني والنزعة الأرسطية المنطقية العقلية الفلسفية، التي تمثل العقل الكوني، وهو العقل الذي سيحاكم من خلاله الخطاب النقدي الجابري العقل المستقيل منهجا ورؤية.

3 ـ كيف انتقل العقل المستقيل إلى الثقافة العربية الإسلامية؟

قبل البدء في دراسة كيف انتقل العقل المستقيل إلى الثقافة العربية، نعرض للدراسة الإحصائية حيث بلغت نسبة العبارات النقدية التي استهدفت فئة (العقل المستقيل) ونظامه المعرفي رؤية ومنهجا 28٪ تقريبا بالنسبة للعبارات النقدية الموجهة للفئات الجزئية المجاورة لها في الجدول رقم (32)، وهي تحتل المركز الثاني بعد العقل البياني، وهذه النسبة تعطي مؤشرا على عمق نقد الخطاب المدروس لهذا العقل، ببحثه عن جذوره وفضحه،

(18) المصدر نفسه، ص 193.

(19) المصدر نفسه، ص 193.

نظرا لدوره السلبي، الذي شل حركة العقل البياني، وفكك العقل البرهاني، وأخذ مكان الصدارة في الفكر العربي، وسيطر عليه في مرحلة الانحطاط وما بعدها.

اعترض الخطاب النقدي الجابري على رأي ماسينيون، الذي رد انتشار الهرمسية في الثقافة العربية إلى نسبتها إلى (النبي إدريس)، ورد انتشارها إلى عدة عوامل، إنها كانت منتشرة في الثقافة العامية، كما أن لها مراكز (عالمة) كانت منتشرة في المناطق التي دخل أهلها الإسلام في الإسكندرية، والرها والنصيبين وحران، "لقد انتقلت الهرمسية إذن إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن ذلك (المركب الجيولوجي) من الآراء والملل والنحل الذي نتحدث عنه هنا باسم : (الموروث القديم)"[20]، ورأى الخطاب المدروس أن رأي ماسينيون لا يعطي كل الحقيقة، لأن أهل السنة عارضوا الفلسفة الهرمسية، وحاربها المتمسكون (بالمعقول الديني) محاربة شديدة، لأنها كانت تشكل خلفيات الاتجاه المضاد لهم أي الشيعة والباطنية.

أ ـ كيف انتقل العقل المستقيل إلى ميدان العلم العربي؟

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن أول ما نقل إلى الثقافة العربية هو الهرمسية، ومن موطنها الإسكندرية - كما يوضح الجدول رقم (39) - وبذلك شكل انتقال العقل المستقيل سلسلة متصلة كما جاءت في النص التالي على شكل خط معكوس، "وإذن فالسلسة متصلة الحلقات من الرازي إلى جابر بن حيان إلى خالد بن يزيد بن معاوية إلى المؤلفات الهرمسية بالإسكندرية عبر اصطفن الراهب ومريانس وأستاذه آد مز الذي يقول عنه أو ليرى إنه (برز بدراسته لكتب هرمس)"[21]، كانت عملية انتقال العقل المستقيل إلى الثقافة العربية عملية منظمة، ومتسلسلة دخلت باسم العلم والكيمياء بالذات،

(20) المصدر نفسه، ص 194.

(21) المصدر نفسه، ص 195.

وبذلك سجل الخطاب المدروس أن أول ما نقل إلى الثقافة العربية هو العقل المستقيل "وإذن فلقد كان (العقل المستقيل) الذي تحمله الهرمسية هو أول من انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم. ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيدا"[22].

يكشف هذا النص على أن العقل المستقيل قد انتقل إلى الثقافة العربية في وقت مبكر، سابقا بذلك دخول منطق أر سطو إليها.

1 ـ نقد أفعال جابر بن حيان:

انتقد الخطاب المدروس نظرة جابر بن حيان الهرمسية إلى الكون، وكذلك نظريته في النفس، كما انتقد تصنيفه للعلوم إلى علم دين وعلم دنيا، وهو تصنيف لا يمت بصلة إلى التصنيف الأرسطي للعلوم، لأنه يدمج الدين في العلم والعكس كذلك، "فعلم الدين (...) يضم علم الشرع وعلم الحروف (= السحر) والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية الحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء. أما علم الدنيا فهو يضم فقط الحرف العملية"[23]، وأضاف الخطاب النقدي الجابري أن جابر بن حيان لا يقف عند هذا الحد بل، "وإلى جانب هذا التصنيف يتحدث جابر عما يسميه بـ(العلوم السباعية) وهي (العلوم الخفية) السحرية، بعبارات التبجيل والتعظيم التي لا يمكن أن تصدر إلا عن (العقل المستقيل) الهر مسي"[24]، إنه عقل مستقيل عزز استقالته برفضه أن تكون معرفة الله عن طريق العقل، بل الطريق الوحيد لمعرفته هي المشاهدة، والكشف طريقة لا تحتاج إلى إعمال العقل

---

(22) أثبت الخطاب المدروس ذلك بثلاثة أمثلة الأول يوضح النظرة الهرمسية إلى الكون القائمة على ترابط أجزائه، والمثال الثاني يتعلق بنظرية جابر بن حيان في النفس والمثال الثالث يخص تصنيفه للعلوم.
المصدر نفسه، ص 195.

(23) المصدر نفسه، ص 196.

(24) المصدر نفسه، ص 196.

بالتفكير، ولا البحث عن دليل، "إنها طريقة تتعارض تماما مع طريق البيان العربي، وبالتالي فهي تكرس نظاما معرفيا يقوم على (العرفان) ضدا على (البيان)"[25]، بذلك كانت مؤلفات جابر بن حيان إحدى القنوات التي كرست العقل المستقيل، ضد العقل البياني العربي.

2 ـ نقد أفعال أبي بكر زكريا الرازي:

نزع الخطاب المدروس الغطاء عن النزعة الهرمسية، التي كرست العقل المستقيل عند الرازي أكبر طبيب في الإسلام، "أي نعم. الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن (العقل المستقيل)"[26]، والخطاب النقدي الجابري لا ينكر جهود الرازي في مجال الطب، ولكنه يدعو إلى التمييز بين الرازي الطبيب وبين الرازي الفيلسوف العقلاني، مثلما فعل بالنسبة لابن سينا، وأكد أن نقطة الضعف هذه قد سبق وأن لاحظها على الرازي صاعد الأندلس[27].

رفض الخطاب النقدي الجابري الرأي القائل أن الرازي مادي وأكد أنه، "لم يكن الرازي ماديا، بأي معنى من معاني المادية. وإنما كان روحانيا غنوصيا"[28]،لماذا كان الرازي روحانيا غنوصيا؟ لأن السلطة المرجعية التي استند عليها هي الركام الفلسفي[29]، الذي عرضه الشهرستاني، وهو خليط من الآراء في الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة، "الرازي كان إلى هذه الأخيرة وإلى مذهب الصائبة الحرانيين (الهرمسيين) أقرب. نعم لقد أنكر الرازي النبوة، ولكن لا من موقع عقلاني مادي، بل من موقع غنوصي روحاني"[30]، بذلك يدرج الرازي اسمه في قائمة العلماء العرب الذين أعطوا

(25) المصدر نفسه، ص 197.
(26) المصدر نفسه، ص 197.
(27) المصدر نفسه، ص 197.
(28) المصدر نفسه، ص 198.
(29) المصدر نفسه، ص 198.
(30) المصدر نفسه، ص 198.

للعقل استقالته، وانتمائه بالتالي إلى زمرة الذين رسخوا العقل المستقيل، ومما أكد ذلك إيمان الرازي بالسحر والطلمسات واشتغاله بالعلوم السرية، "بل إن البيروني يذكر إنه طالع كتاب (العلم الإلهي) للرازي فوجده (يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم سفر الأسفار)"[31].

اعترض الخطاب النقدي الجابري على بعض القراءات المعاصرة، لمفهوم العقل عند الرازي التي جعلت منه أحد رواد العقل والعقلانية، ونبه الباحثين العرب إلى ضرورة النظر إلى السياق العام الذي تناول فيه الرازي العقل كما يظهر من خلال السؤال التالي، "كيف يجوز أن نجعل العقل (وهو الحاكم محكوما عليه...)"[32]، إن هدف الرازي لم يكن يرمي إلى جعل العقل أداة معرفية، وحاكما تصدر عنه أحكاما عقلانية، بل إن إشادته بالعقل لا تتجاوز كونه سلطة قهر الهوى، "ذلك إن المقصود هنا ليس الإشادة بـ (العقل) كسلطة معرفية، بل كـ (سلطة) تقهر (القوى) و (الشهوات)... الخ وبعبارة أخرى إن (العقل) الذي يشيد به الرازي هنا هو (العقل المستقيل) الذي يقول بضرورة الحد من (الهوى) في إطار عملية (التطهير) الهرمسية، التي تمكن من الاتصال بالعالم الروحاني - ومن هنا كان إنكاره للنبوة - وهذا هو مضمون وهدف كتابه (الطب الروحاني)"[33]، إن إشادة الباحثين بمفهوم العقل في مقدمة (الطب الروحاني)، أتت نتيجة عدم انتباههم إلى السياق العام الذي ورد فيه مفهوم العقل أولا، وإغفالهم الأهداف التي رمى إليها الرازي، وهو تكريس العقل المستقيل، لأنه لا يعتد بالعقل كأداة معرفية، بل وسيلة المعرفة لديه، هي الاتصال الروحاني بالله عن طريقة تطهير النفس.

كما لاحظ الخطاب المدروس أن العقل المستقيل دخل إلى الثقافة

(31) المصدر نفسه، ص 197.

(32) المصدر نفسه، ص 198.

(33) المصدر نفسه، ص 198-199.

العربية عن طريق قناة أخرى، وهي العلوم السحرية الهرمسية وهي علوم لا عقلانية، "إنه (علم التنجيم) الذي نقل منه إلى العربية خالد بن يزيد (...) ثم زاد الاهتمام به في عهد الخليفة العباسي المنصور الذي تؤكد المصادر التاريخية أنه قرب المنجمين وأنه كان لا يعمل في شأن من شؤونه إلا بعد استشارتهم. و(علم التنجيم) هو بالأصالة من علوم (العقل المستقيل)"[34]، وأكد الخطاب المدروس انتشار العلوم الهرمسية في الثقافة العربية من خلال دليل آخر هو ترجمة كتاب (الفلاحة النبطية) وهو كتاب هرمسي، "فالكتاب لا يدرس النبات لذاته بل من أجل وظائفه السحرية (الطبية) صادرا في ذلك عن نفس التطور الهر مسي للكون المبني على تبادل التأثير بين النجوم والكائنات الأرضية وفي مقدمتها النباتات"[35]، كان ذلك عن كيفية انتقال العقل المستقيل في ميدان العلوم، للنظر كيف تسلل إلى ميدان العقائد؟

ب - كيف انتقل العقل المستقيل إلى ميدان العقائد الإسلامية؟

لاحظ الخطاب المدروس - كما يوضح الجدول رقم (39) - أن دخول الهرمسية إلى ميدان العقاد الإسلامية كان مبكرا، ووجد بواكيرها عند المتكلمين الأوائل خاصة منهم الغلاة، و الروافض والمتصوفة الأوائل في الكوفة موطن جابر بن حيان، وبذلك يؤكد على رأي ماسينيون القائل، "إن (الغلاة الأوائل من شيعة الكوفة قد اطلعوا على نصوص هرمسية)، ولذلك (فليس من الغريب أن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام) وأن يكون الإسلام (قد عرف الهرمسية قبل أن يعرف قياس أر سطو وما ورائياته"[36]، هذا الرأي الذي تبناه هنري كوربان كذلك، وأكد الخطاب النقدي الجابري، "وبالفعل حفظت لنا كتب الفرق والمقالات كثيرا من الأطروحات التي قال

(34) المصدر نفسه، ص 199.

(35) المصدر نفسه، ص 199.

(36) المصدر نفسه، ص 199-200.

بها الغلاة والروافض والتي لا يمكن الشك في هرمسيتها"[37]، وقد ذكر عددا من الأمثلة مثل فرقة البيانية، والخطابية، " ولابد من الإشارة هنا إلى إنكار الفرق الرافضة من الشيعة، بل الشيعة كلها باستثناء الزيدية، لا مكانية التوصل إلى معــرفة الله بطريقة النظر والقياس"[38]، أثبت الخطاب النقدي الجابري في النصوص السابقة انتقال الهرمسية إلى ميدان العقائد الإسلامية في مرحلة مبكرة من جهة، وأن رواد هذا الاتجاه هم فرق الروافض والغلاة، وأن أول من تهرمس في الإسلام، أي وظف العقل المستقيل في الثقافة العربية هم الشيعة، ولا يقف الخطاب المدروس عند هذا الحد بل واصل حفره وتتبعه للأفكار والآراء الهرمسية، فوجدها عند الجهم بن صفوان المتوفى (سنة 128 هـ) في آرائه حول الله التي تستنسخ تصور الهرمسية للإله المتعالي[39].

جـ ـ كيف انتقل العقل المستقيل إلى ميدان التصوف؟

أشار الخطاب المدروس إلى أن أول متصوف في الإسلام هو (أبو هاشم الكوفي المتوفى 150 هـ)، وأن المصادر التاريخية تؤكد أنه أول من أطلق عليه لقب (صوفي)، كما أن المصادر الشيعية تطلق عليه (مخترع الصوفية)، "وأن جعفر الصادق الإمام الشيعي الأكبر قال عنه (إنه فاسد

(37) المصدر نفسه، ص 200.

(38) أكد الخطاب المدروس ذلك بعدد من الأمثلة منها أراء الفرقة(البيانية)، وأراء المغيرة الجبلي، التي تتميز بطابعها الهر مسي الواضح، "ومثل ذلك أراء الفرقة الخطابية (...) التي تزعم (إن كل ما يحدث في قلوبهم وحي، وإن كل مؤمن يوحي إليه)".

(39) يوضح النص التالي تحديد الجهمية لله الذي يطابق أو هو ترجمة حرفية للرأي الهر مسي حول الإله المتعالي، (إن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء)، وأيضا: (إن الله شيء لا كالأشياء لا تقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا نوع ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا تكلم...).
المطلي (أبو الحسن): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق محمد زاهد الكوثري، بيروت، مكتبة المعارف، 1968، ص 96-97. نقلا عن الجابري المصدر السابق.

العقيدة جدا، وهو ابتدع مذهبا يقال له التصوف وجعله مقر لعقيدته الخبيثة) ويقال، إنه كان يقول ب (الاتحاد) و (الحلول) وإنه كان مترددا بين هاتين(الدعوتين)[40][41]، وقد ربط الخطاب النقدي الجابري بين التصوف الكوفي وكيمياء جابر بن حيان وآراء الروافض والغلاة، وذكر أن أول تعريف للتصوف بالمعنى الغنوصي وجده عند المتصوف (معروف الكرخي)، أما أكثر الشخصيات الصوفية انتماء إلى الهرمسية هم الذين ينتمون إلى ميدانين هما: ميدان العلم خاصة الكيمياء وفي ميدان التصوف، ولاحظ أن الإسكندرية هي إحدى المواقع التي انتشرت فيها الهرمسية قبل الإسلام وبعده[42].

ولاحظ الخطاب النقدي الجابري أنه - كما يوضح الجدول رقم (39) - في الوقت الذي كان فيه العقل البياني العربي يضع أسسه ويرسخ نظامه المعرفي، كان (العقل المستقيل) بموازاته، يرسخ قواعده ويتغلغل في الثقافة العربية في مستواها الشعبي والعلمي، ولم يقتصر على الأوساط الشيعية والباطنية والتصوف والفلسفة بل امتد إلى الوسط السني في الفكر العربي الإسلامي العقدي والعلمي. بدأ العقل المستقيل يتجذر أكثر في الفكر العربي الإسلامي، وأخذ مواقع أساسية وبشكل صريح، "وذلك منذ منتصف القرن الثالث للهجرة (...) فابتداء من هذه المرحلة نجد أنفسنا ليس أمام (شظايا) هرمسية، بل أمام نظريات متكاملة ومنظومات فكرية تعلن صراحة أو ضمنيا عن انتمائها الهر مسي"[43]، وقد ظهرت في هذه المرحلة رسائل (إخوان الصفا).

- نقد رسائل إخوان الصفا والفلسفة الإسماعيلية:

انتقد الخطاب النقدي الجابري رسائل إخوان الصفا وكشف عن

(40) خطأ مطبعي فقد وردت في النص [الدعويين] صححناها حسب السياق كما جاء أعلاه.

(41) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي، ص 201.

(42) المصدر نفسه، ص 201.

(43) المصدر نفسه، ص 202.

خصائصها، ووصفها بأنها عبارة عن مدونة هرمسية، بالرغم من ادعائها إنها تأخذ من مذاهب مختلفة منها الأرسطية بعد أن ألبستها لباسا إسلاميا شفافا، فهي تبنت الآراء الهرمسية جملة وتفصيلا كيف ذلك ؟

1 ـ لا تخفى رسائل إخوان الصفا انتمائها للهرمسية، فهي تحيل إلى هرمس وإغاثاديمون وفيثاغورس وتتخذ من الهرمسية حقلا مرجعيا2, ـ تتبنى نظرية الإله المتعالي الذي لا يوصف3, ـ تتبنى نظرية العقل الكلي المدبر للكون4, ـ تقول بالطبيعة الإلهية الروحانية للنفس، ولابد من تطهيرها بالعلم والزهد للاتصال بالإله5, ـ دفاعهم عن العلوم السرية السحرية الهرمسية، علوم التنجيم، والطلمسات والكيمياء، ونشرها وهي تعبر عن منتجات العقل المستقيل6, ـ هاجموا القياس البياني، كما هاجموا الفلاسفة، وكانت نظرتهم إلى المنطق كما يلي، "أما المنطق فإنما يحتاج إليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد"[44]، أما المبدأ الذي تتحقق بواسطته المعرفة عند أخوان الصفا فهو ذلك المبدأ الهر مسي المشهور، (مبدأ تشبيه العالم بالإنسان)، فالعالم في نظرهم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير، ويطابق أخوان الصفا بين هذين العالمين، كما يطابقون بين كلا العالمين والمجتمع والدولة. "وهكذا فكما أن العالم تسيره وتسري فيه نفس كلية مثلما تسري نفس الإنسان في جسده فكذلك المجتمع أو الدولة يجب أن تسري فيه وتسيره نفس (نبوية) أي إمام من سلالة النبي يساعده دعاة وحجج ومأذون"[45]، الخطاب النقدي الجابري بعد أن كشف عن التوظيف السياسي الأيديولوجي للفلسفة الدينية الهرمسية، الذي وصفه بأنه سافر، أوضح أنه قد لا يكون واضحا وصريحا في رسائل إخوان الصفا، لأنها كتبت في طور الستر، ولكن نجده في الصورة (العالمة) لهذه الرسائل التي تمثلها الفلسفة

(44) المصدر نفسه، ص 203-204.
(45) المصدر نفسه، ص 204.

الإسماعيلية، "هذه الصورة التي نقرأها (علامة)منظمة ومنسقة لدى الداعي الإسماعيلي المشهور أحمد حميد الدين الكرماني المتوفى سنة 411 هـ وذلك في كتابه (راحة العقل) الذي يمثل فعلا أرقى ما أنتجه الفكر الإسماعيلي على صعيد المذهب وفيه تتجلى الميتافيزيقا الهرمسية واضحة تماما"[46]، تتجلى الميتافيزيقا الهرمسية في تصور وتحديد الكرماني لله، الذي يقابل الإله المتعالي في الفلسفة الدينية الهرمسية، الذي لا يوصف بالحس والعقل، وهو عبارة عن هوية، مجردة، ودونه (الموجود الأول) الذي يقابل الإله الخالق في الإلهيات الهرمسية.

كما انتقد الخطاب النقدي الجابري الكيفية التي فسر بها الكرماني كيفية نشوء الكائنات العلوية منها والسفلية، وهو يستنسخ نفس النظرية الهرمسية، "هذه البنية الميتافيزيقية التي يستعيدها الكرماني من الهرمسية بصورة كاملة يطابق بينها وبين بنية النظام الديني الاجتماعي السياسي عند الإسماعيلية وهذه المطابقة يسميها بـ (الصنعة النبوية)"[47]، ويظهر هذا التطابق في مطابقة الكرماني بين العالم السفلي والعالم العلوي، وإقراره بأن لا علم بدون معلم، "وبعبارة أخريلا معرفة بدون (معلم) وفكرة المعلم هذه فكرية مركزية في الفلسفة الإسماعيلية، وهي من أصل هرمسي"[48]، فلا سبيل إلى المعرفة بدون المعلم (الإمام)، فهم يعطلون العقل، فهو ليس أداة لإنتاج المعرفة عندهم، ويظهر ذلك في نقد ورفض معتنقي الفلسفة الإسماعيلية والشيعة ـ ما عدا الزيدية - القياس البياني والقياس الأرسطي، أي إلغاء العقل لأن هدف الفلسفة الإسماعيلية تكريس استقالة العقل، وتبرير ذلك[49].

لم يكتف الخطاب النقدي الجابري بنقد الفلسفة الإسماعيلية، بل

(46) المصدر نفسه، ص 204.

(47) المصدر نفسه، ص 205-206.

(48) المصدر نفسه، ص 206.

(49) المصدر نفسه، ص 206-207.

واصل تتبع امتداد الهرمسية والإسماعيلية، في التصوف العربي الإسلامي لدى المتصوفة القائلين بـ (الاتحاد) و(الفناء)، و(الحلول) ومن بين هؤلاء (الجنيد أبو القاسم بن محمد المتوفى 397 هـ) القائل بالاتحاد، الذي كشف الغطاء عن آرائه في النفس وطبيعتها، ومصدرها، ومصيرها والتي وظف فيها آراء هرمسية[50]. أما الصنف الثاني من أنواع التصوف، التي كشف الخطاب المدروس الغطاء عنها هو (التصوف بالانكفاء) على الذات، كما سماه فيستوجيير، ومن أشهر ممثليه الحلاج[51]، "لقد اشتهر الحلاج بقوله (أنا الحق) وهي عبارة واردة في كتابه (الطواسين) وتلخص كل مذهبه، فهو يرى أن الرياضة والمجاهدات الصوفية تكشف للإنسان عن الصورة الإلهية فيه طبقا للقول المأثور: (خلق الله آدم على صورته) وهي عبارة هرمسية"[52]، لقد اختلف الحلاج مع أهل السنة في تفسير هذه العبارة خاصة الضمير في كلمة (صورته)، فأهل السنة جعلوا الضمير يعود على الإنسان، أي إن الله خلقه على الصورة التي أرادها له، أما الحلاج فيجعل الضمير يعود إلى الله، أي خلق الإنسان على صورة الله، وبذلك تبنى الرأي الذي طرحته الأدبيات الهرمسية.

أحاط الخطاب النقدي الجابري بمراحل دخول ونمو وتطور العقل المستقيل، وكشف عن أنه قد احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية، وقد

---

(50) يوضح النص التالي توظيف الجنيد للتصوف الهرمسي، "أما عن نظريته في النفس، وهي مرتبطة بنظريته في الفناء ووحدة الشهود ارتباطا عضويا، فهي تذكرنا هنا أيضا (...) من آراء هرمسية حول الأصل الإلهي للنفس ووجودها الشقي، اللانشطاري، في الدنيا وضرورة المجاهدة للعودة بها إلى عالمها الإلهي الأصلي، وأكثر من ذلك نجد عند الجنيد صدى واضحا لنظريته نومينوس حول النفس أعني كونها كانت في الأصل جزءا من الإله".
المصدر نفسه، ص 208.

(51) الحلاج "أبو المغيث الحسن بن منصور المتوفى مقتولا 309 هـ من حكم أصدره ضده الفقهاء".

(52) المصدر نفسه، ص 208.

شكل نظاما معرفيا أطلق عليه (النظام المعرفي العرفاني)، لأنه يعتمد على العرفان، أي (المعرفة الدينية) كوسيلة وحيدة للمعرفة، بدل القياس الذي تأسس عليه النظام المعرفي البياني وكشف عن أوجه الاختلاف بينهما على صعيد المضمون والمنهج، "وهكذا فالتعارض (...) بين (المعقول الديني) و (اللامعقول العقلي) على صعيد المضمون يؤسسه تعارض مماثل على صعيد النظام المعرفي. أو لنقل، إن ذلك التعارض على صعيد المضمون قد كرس تعارضا مماثلا على صعيد المنهج"[53]، ولم يمنع هذا التعارض على صعيد المنهج والمضمون التداخل بين النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني، "نعم لقد حصل تداخل بين المضمونين والنظامين وألبس الواحد منهما لباس الآخر، أو فسر أحدهما بواسطة الآخر"[54]، وظهر هذا التداخل في تفسير الفلسفة الإسماعيلية للنص القرآني بكشفها عن باطن أو ما يختفي وراء الآيات القرآنية، وكشف الخطاب النقدي الجابري أن هذا الباطن ما هو إلا توظيف للفلسفة الدينية الهرمسية من قبل الفلسفة الإسماعيلية، كما كشف أقوال الصوفيين ومشاهداتهم التي يجعلون منها الحقيقة في مقابل الشريعة، بأنها أحد نتائج توظيفهم للفلسفة الهرمسية الدينية، "هنا أيضا نكرر القول مرة أخرى بأن الآراء التي يفصح عنها المتصوفة في مسائل الاتحاد والحلول والفناء ووحدة الشهود ووحدة الوجود وحقيقة النفس وأصلها ومصيرها.. إنما يقوله المتصوفة بخصوص هذه المسائل لا يمكن التوصل إليه بمجرد تأمل النص القرآني والتعمق في فهمه، بل إن أقوال المتصوفة في تلك المسائل مستمدة أساسا من الأدبيات الهرمسية، وهم قد ضمنوا بعض الآيات القرآنية

---

(53) المصدر نفسه، ص 213.

(54) وضح الخطاب المدروس هذا التداخل في المضمون "فالفلسفة الإسماعيلية لم تكن تقف ضد الإسلام وإنما كانت تقدم عنه فهما خاصا يعتبر الصور البيانية القرآنية ظاهرا وراءه باطن، ولكن مضمون (الباطن) الذي تقدمه لنا الفلسفة الإسماعيلية ما كان يمكن التوصل إليه بدون توظيف واسع، وواسع جدا للفلسفة الدينية الهرمسية".
المصدر نفسه، ص 213.

وصورها البيانية هذا الذي اقتبسوه مباشرة أو بواسطة"[55]، بذلك أخرج المتصوفة الآيات القرآنية من مجالها التداولي، الذي كان يتحرك في إطاره العقل البياني في تفسيره لها إلى الأدبيات الهرمسية، التي اتخذها المتصوفة كأصل مرجعي استقوا منه أراءهم ونظرياتهم. ووصل الخطاب النقدي الجابري إلى نتيجتين: الأولى أن العقل المستقيل دخل الثقافة العربية ليس كمجرد فعل ضد تزمت الفقهاء، بل ظهر قبل أن تتطور العلوم البيانية، والثانية أن العلوم البيانية الممثلة للعقلانية العربية هي التي كانت نتيجة رد فعل على الاتجاه العرفاني، أو النظام المعرفي العرفاني[56].

كما لاحظ الخطاب النقدي الجابري توغل المتصوفة في الهرمسية، "فإن المرحلة اللاحقة ستشهد التمايز بين التيارين،حيث سيتوغل المتصوفة بعيدا في أعماق الهرمسية وعقيدتها (الباطنية)ليربطوا نظرياتهم الصوفية بالعلوم السرية الهرمسية من كيمياء وطلمسات (وعلم أسرار الحرف)"[57]، وبذلك يلتقي التصوف في نهايته مع التصوف في بدايته، "وبعد، فها نحن نجد أنفسنا مع آخر مرحلة من مراحل تطور التصوف في الإسلام نلتقي مع أول بداية له.. الكيمياء الهرمسية المقرونة بالتصوف كما تعرفنا عليها عند جابر بن حيان الكيميائي الصوفي، ومع التصوف المقرون بالكيمياء كما تعرفنا عليه عند ذي النون المصري الصوفي الكيميائي. لقد تعمق التصوف (الإسلامي) في بحر الهرمسية فأمسى هرمسيا تماما"[58]، بذلك أبرز الخطاب المدروس، كيفية دخول وتطور العقل المستقيل في الثقافة العربية في سلسة متصلة،

(55) المصدر نفسه، ص 213.

(56) المصدر نفسه، ص 214.

(57) من أشهر هؤلاء المتصوفة ابن الفارض وابن برجان، والبوني والحاتمي وابن شودكين والذين يمثلون نظرية التجلي وغيرهم من أصحاب الوحدة.
المصدر نفسه، ص 210.

(58) المصدر نفسه، ص 211.

"فمن الغلاة الأوائل إلى الرافضة و الجهمية وبعض التيارات(المجسمة)، إلى مؤسسي التصوف النظري الأوائل إلى رسائل إخوان الصفا التي لم يعد شك في انتمائها الإسماعيلي وطابعها الهرسي إلى الفلسفة الإسماعيلية (...) إلى التيارات الصوفية الباطنية والفلسفة الإشراقية، مرورا بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود في القرن الثالث الهجري... إلى امتدادات أخرى سنتحدث عنها ضمن سياق آخر كفلسفة ابن سينا المشرقية وتصوف الغزالي (...) أضف إلى ذلك كله حكمة الإشراق للسهروردي الحلبي الذي ينتسب فيها - من جملة من ينتسب إليهم - إلى هرمس و إغاثاديمون"[59]، كانت هذه خلاصة مركزة عن دخول، وتجذر، وتطور العقل المستقيل في ميدان التصوف في أوج ازدهار الثقافة العربية. فكيف كان الوضع في عصر الانحطاط عصر استقالة العقل العربي الإسلامي استقالة تامة، تلك المرحلة التي لم يتطرق إليها الخطاب المدروس لأن دراسته وقفت عند بداية هذا العصر.

وتجدر الإشارة إلى ملاحظة الخطاب المدروس إلى إن ظاهرة المغالاة لم يجدها عند الشيعة فقط، الذين رفعوا أئمتهم إلى درجة الألوهية، بل وجدها كذلك عند فرقة الراوندية، "كان هناك ضمن أنصار العباسيين غلاة في حقهم مثل فرقة الراوندية التي غالى أصحابها في حق الخلفاء العباسيين فرفعوهم إلى درجة الألوهية، وبمعنى آخر أراد العباسيون أن يجعلوا من الراوندية واجهة تغالي في تمجيدهم والدعاية لهم في مقابل الفرق المتطرفة الأخرى التي تشايع غيرهم وخاصة العلويين. أضف إلى ذلك أخيرا أن العباسيين عارضوا فكرة (الوصية) الشيعية بأن (ادعوا بأن الرسول (ص) قد أوصى لعمه العباس بن عبد المطلب من بعده"[60]. كشف النص السابق أن التطرف ليس ظاهرة تخص المعارضة في الفكر العربي القديم وهم الشيعة،

(59) المصدر نفسه، ص 212.

(60) المصدر نفسه، ص 227.

بل ظاهرة قد لا نغالي إذا قلنا أن أهدافها أيديولوجية بالدرجة الأولى، وتتمثل في التعبئة العامة للجماهير العربية من جهة، وترمي إلى تحقيق أهداف سياسية سواء من طرف المعارضة (الشيعة)، أو ترسيخ نظام الحكم القائم والدفاع عنه كما فعلت فرقة الرواندية.

د ـ كيف انتقل العقل المستقيل إلى ميدان الفلسفة العربية الإسلامية؟

1 ـ نقد أفعال ابن سينا ودوره في نقل العقل المستقيل:

كشف الخطاب النقدي الجابري الغطاء عن التحطيم الذاتي الذي ارتكبه ابن سينا في العقل البياني العربي والعقل البرهاني - كما يوضح الجدول رقم (39) ـ ، ودوره المؤسس في إدماج العقل المستقيل في الفكر العقلاني الفلسفي، وبأنه هو في الحقيقة الذي قتل العقلانية العربية، ودفن العقلانية الكونية، كيف تم ذلك؟ كانت مسألة النفس من أهم المسائل التي شغلت ابن سينا، النفس طبيعتها أصلها وجودها، مصيرها، وأبرز الخطاب المدروس أنه قد تبنى الآراء الهرمسية حول هذه المسألة، فالنفس عنده جوهر مستقل عن البدن، هبطت على الإنسان من العالم العلوي، "وأنها، في الأصل، جزء من الإله المتعالي، غرسها الإله الصانع في الجسم البشري، وإنما تمكث مدة في هذا الجسم، فإذا هي خضعت لعملية (التطهير) عادت إلى أصلها الإلهي"[61]، بيّن النص السابق أن النفس عند ابن سينا جوهر روحاني ذو طبيعة إلهية هبطت إلى البدن لتعود إلى طبيعتها الأولى عن طريق التطهير، وأكد أن آراؤه في النفس استند فيها على آراء الحكماء الإلهيين، والآراء الهرمسية والمتصوفة أصحاب المكاشفة والاتحاد والحلول، وأن لديه براهين عقلية على صحة رأيه حول النفس، ماذا يعني هذا؟ يعني أنه يؤسس العرفان

(61) المصدر نفسه، ص 266.

على البرهان العقلي، أي توظيف النظام المعرفي البرهاني في خدمة وتأكيد وتأسيس (النظام المعرفي العرفاني)، أي إدخال البرهان في العرفان التداخل بينهما، "وبعبارة أخرى إن ابن سينا يريد أن يؤسس (العرفان) (...). ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد (التصوف العقلي) كما يقال، بل إن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية"[62]، وأبرز الخطاب المدروس أن هدف ابن سينا ليس تأسيس التصوف العقلي، بل نشر الآراء الهرمسية بجميع أشكالها، "وبعبارة أخرى يدعونا ابن سينا إلى الإيمان بالسحر والنيرنجات والطلمسات والإصابة بالعين... رغم (أنف)العقل والمنطق"[63]، إضافة إلى خلطه العلم الطبيعي بالعلم الإلهي، وجعله المنطق مجرد آلة[64]، وبناء على ما سبق وصل الخطاب النقدي الجابري إلى اعتقاد، "ونحن نعتقد إن فلسفة ابن سينا هي فلسفة (التحطيم الذاتي) فعلا، ولكن ليس فقط لأن صاحبها لم يلتزم قواعد المنطق في عرض مسائلها كما يتهمه بذلك الغزالي، فجاءت متهافتة متناقضة - وهو ما أراد أن يعبر عنه هنري كوربان نفسه - بل أيضا، وبالخصوص، لأنها فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته"[65]، ويلوم الخطاب النقدي الجابري ابن سينا في كونه لم يكن منسجما مع نفسه، وأنه قد يجد العذر للغنوصيين والعرفانيين، والمتصوفة، لأنهم أعلنوا منذ البداية عن إيمانهم بعجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة، فاتخذوا طريقا مخالفا لطريق العقل، أي الكشف، والرياضة النفسية

---

(62) المصدر نفسه، ص 266.

(63) المصدر نفسه، ص 267.

(64) لاحظ الخطاب المدروس كذلك أن ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) وكتبه الأخيرة "(...) لم يلتزم بالتوزيع العلمي لمسائل هذه العلوم (المنطق، والطبيعيات، والإلهيات)، لقد اعتبر المنطق مجرد آلة وخلط مسائل العلم الطبيعي بمسائل العلم الإلهي)".
المصدر نفسه، ص 266.

(65) المصدر نفسه، ص 267-268.

والتطهير فعبروا بذلك عن العقل المستقيل من البداية إلى النهاية، فهم أحرار في اختيارهم ما داموا منسجمين مع أنفسهم فكان أخوان الصفا ودعاة الفلسفة الإسماعيلية، "منسجمين مع المبدأ الذي اعتمدوه في صراعهم مع الدولة التي كانوا يريدون الإطاحة بها، مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة)، وذلك حينما وظفوا الفلسفة الدينية الهرمسية وكل منتجات (العقل المستقيل) لامتلاك نفوس الناس وصولا إلى امتلاك أبدانهم، لقد فضلوا هم كذلك (العرفان) على (البرهان) وهم (أحرار) في ذلك ما دامت السياسية قد (فرضت) عليهم ذلك الاختيار"[66]، لقد كانت للفئات المذكورة في النص السابق منطلقات وأهداف واضحة، وجدت مبرراتها في الظروف التاريخية والسياسية التي شاركت في إنتاجها، أما ابن سينا فلا يجد الخطاب النقدي الجابري ما يبرر به عملية التحطيم الذاتي التي قام بها، إلا وعيه المقلوب، "أما ابن سينا الذي ينتظم، بموسوعته الفلسفية (الشفاء) وملخصها (النجاة) وكتبه العلمية والمنطقية الأخرى، في تراث الكندي - الفارابي، تراث تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية، فلا شيء يبرر لديه عملية (التحطيم الذاتي) التي انساق فيها بفلسفته المشرقية التي تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله، سوى وعيه الفلسفي المقلوب واستسلامه بالتالي للهرمسية ونظرتها السحرية إلى العالم"[67]، وبالرغم من نفي الخطاب النقدي الجابري وجود مبررات كافية دفعت ابن سينا لعملية التحطيم الذاتي، لكنه يعود ويلتمس له بطريقة غير مباشرة مبررات وذلك في قوله، "ولكن ابن سينا لم يكن نتاج نفسه، بل لقد كان نتاج الثقافة العربية الإسلامية كلها منذ انطلاقتها مع عصر التدوين إلى زمنه. ومن هنا فهو بكل تناقضاته، يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه، مع طموحه وخط سيره، لحظة برز فيها واضحا عجز العقل العربي، إلى عهده، عن تحقيق قطيعه نهائية مع الهرمسية ونظامها المعرفي،

(66) المصدر نفسه، ص 268.

(67) المصدر نفسه، ص 268.

نظام (العقل المستقيل)"[68]، لقد جسد إنتاج ابن سينا الفكري الثقافة العربية من بداية عصر التدوين إلى عصره، جسد تناقضات العقل العربي، بين طموحه وأهدافه ووسائل تحقيق هذه الأهداف، أي التناقض بين الرؤية والمنهج، وعبر عن لحظة انفجار العقل العربي، وعجزه عن القطيعة مع عقل الموروث القديم (العقل المستقيل)[69]، تلك الأزمة التي ستتجسد بصورة أوضح في خطاب الغزالي.

2 ـ نقد أفعال الغزالي ودوره في نقل العقل المستقيل:

قد يلاحظ القارئ أننا فصلنا الغزالي عن سياقه فكان من المفترض أن نضمه إلى قائمة المتصوفة، ولكن الخطاب المدروس لا يضمه إلى تلك القائمة، لأنه نظر إلى الغزالي من عدة زوايا، فوجد فيه الغزالي المتكلم والغزالي الفيلسوف المنطقي الذي حارب الاتجاهات الباطنية، ثم الغزالي المتصوف، لقد مثل الغزالي الثقافة العربية بكل تناقضاتها، وسجل لحظة تداخل العلوم في الثقافة العربية عندما طعم المفاهيم في العقل البياني بمفاهيم العقل البرهاني، ثم انتصاره للعقل المستقيل في نهاية مطافه، ومن أجل إبراز هذه الجوانب نقف مع الخطاب المدروس عند ملاحظتين هما: "ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد هو الهرمسية. ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الايبيستيمولوجية لا معنى له

(68) المصدر نفسه، ص 268.

(69) أشار الخطاب المدروس إلى أنه "لقد انتصرت الهرمسية في شخص ابن سينا على الإستراتيجية الثقافية الإسماعيلية حين فرضت مدينتها الروحانية غاية بعد أن كانت مجرد وسيلة، فأصبحت (اللذة العليا) (...) بديلا عن الثورة المسلحة: الهدف الأول والأخير للحركة الإسماعيلية. وهكذا وضعت فلسفة ابن سينا المشرقية هذه الحركة، بفارس وخرا سان في تناقض مع نفسها، فأصبحت تعاني هي الأخرى من (أزمة الأسس)" خاصة في المجال السياسي عندما تسلم البويهيون وهم من الشيعة المعتدلة، في بغداد وفضلوا الحكم باسم الخليفة العباسي بدل التنازل للخليفة الفاطمي.
المصدر نفسه، ص 273-274.

تماما، ولكن التمييز بينهما يصبح ضروريا إذا نظرنا إلى الوظيفة الأيديولوجية ـ السياسية التي كانت لكل منهما داخل الحياة العربية"[70]، ويظهر الخلاف في كون الصراع بين أهل السنة والشيعة صراعا سياسيا، بينما الصراع بين أهل السنة والمتصوفة صراعا معرفيا محضا، ولأن كلاهما عملا تحت مظلة الدولة السنية. أما العلاقة بين الشيعة والمتصوفة، فتظهر في تنافسهم على الهرمسية حيث يستعير المتصوفة الهيكل العام للهرمسية، لكن لا من أجل توظيفه سياسيا كما فعلت الفلسفة الإسماعيلية، بل لتشييد مدينتهم الروحية، هذا من جهة، وتنافسهم على الأئمة الأوائل ولكن في إطار ديني.

أما الملاحظة الثانية، فهي الفتوى الفقهية التي أصدرها (الكلاباذي) التي أدخل بموجبها التصوف إلى دائرة أهل السنة، "إن كتاب (التعرف) فتوى فقهية ذكية لإدخال التصوف في دائرة (الحلال) بل في دائرة (المستحب) من وجهة نظر أكثر أهل السنة تشددا"[71]، بهذه الطريقة دخل التصوف إلى دائرة العقل البياني، وأصبح شيئا مستحبا وقد عمق الغزالي تداخل التصوف العرفاني مع دائرة (البيان) معززا ذلك بالبرهان.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن كتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي لا يتجاوز عملية جمع مادة كتابي (الرعاية) لـ(الحارث المحاسبي)، وكتاب (قوت القلوب)، (لأبي طالب المكي)، تلك الملاحظة التي سبق وأن انتبه إليها ابن تيميه كما أشار الخطاب المدروس نفسه إلى ذلك[72].

فضح الخطاب النقدي الجابري هدف الغزالي من المنطق، "واضح إذن أن ما يريده الغزالي من المنطق هو (الجدل) وليس (البرهان) فهو يريد أن يوظفه في الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي

(70) المصدر نفسه، ص 275.

(71) المصدر نفسه، ص 279.

(72) المصدر نفسه، ص 280.

في الفقه والرد على المذاهب الأخرى"[73]، هذا بالنسبة لهدف الغزالي من المنطق على المستوى العقدي والمذهبي والفقهي، كما انتقد الخطاب المدروس الغزالي بعدم التزامه بشروط المنطق ومقدمات القياس البرهاني، فأدخل عليها "الحسيات والتجريبيات والمتواترات والقضايا الناتجة عن قياسات سابقة، وبكيفية عامة (المشهورات)"[74]،بمعنى آخر خلط الغزالي بين شروط ومقدمات القياس البرهاني الأرسطي، والقياس البياني الفقهي، ونتج عن ذلك أن اليقين في القياس المنطقي الغزالي ليس ضروريا، كما نجده عند الفارابي الذي التزم بشروط القياس الأرسطي، "وبعبارة أخرى إن المنطق عند الغزالي هو (الجدل) باصطلاح أر سطو، أي (الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة)، وهذا بالضبط ما كان يهم الغزالي من المنطق، فهو لم يكن يريد إنتاج المعرفة بل الدفاع عن نوع معطى منها وهدم نوع آخر"[75]، كان هدف الغزالي من الجدل، هو عدم الوقوع في التناقض أثناء هدمه بعض الآراء والمذاهب، إذن لم يكن هدفه إنتاج معرفة يقينية برهانيه على أسس منطقية صحيحة.

ولا يفوت الخطاب النقدي الجابري أن يسجل بعض الملاحظات التي أخذها بعض الفقهاء على الغزالي والتي تكشف تأثر الغزالي بآراء الباطنيين، فقد لاحظ ذلك الفقيه السني (أبو بكر بن عربي) كما لاحظ ابن تيميه تأثر الغزالي بـ(أقوال الصابئة) في تفسيره لبعض الآيات القرآنية هذا من جهة، ومحاولته وضع فلسفة وصياغتها في قالب صوفي، وتأثره بآراء الباطنية[76].

كما أماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن تصوف الغزالي، "والحق

(73) المصدر نفسه، ص 284.

(74) المصدر نفسه، ص 284.

(75) المصدر نفسه، ص 284.

(76) المصدر نفسه، ص 286.

أن الغزالي قد تبنى في (تصوفه) الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية"[77]، ويبرهن على دعواه هذه بعدد من الأمثلة، منها تبني الغزالي للنظرية الهرمسية في مراتب الوجود[78]. كما استعار العبارات والمصطلحات الهرمسية، "ولا يتردد الغزالي في استعمال العبارات الهرمسية ذاتها حين يقول إن العقل (= الكلى) (تزوج - بالنفس الكلية - فانتج الهيولي من مباشرة العقل والنفس وتمت الكثرة بالثلاث) أي بالعقل والنفس و الهيولي وصارت مراتب الوجود عشرة (فالواحد الكلمة والثاني العقل والثالث النفس والرابع الهيولي والخامس الطبيعة والسادس الجسم والسابع الأفلاك والثامن الأركان الأربعة والتاسع المولدات والعاشر الإنسان"[79]، وتساءل الخطاب النقدي الجابري ألا يعني ما ورد في النص السابق أن الغزالي يقول بقدم العالم، مثل الفلاسفة الذين كفرهم؟ وحفر في الخطاب الغزالي عن المقصود بكلمة (الأمر) أو الكلمة أحيانا، و بـ(المطاع) أحيانا أخرى، وكشف أن هذه المصطلحات تقابل (الإله الصانع) عند نومنيوس، والإله المتعالي في الهرمسية، مم يؤكد ذلك أن المطاع الأول عند الغزالي لا يعرف إلا بالسلب، ويطابق قول الهرمسية، الذي تعرفه بالسلب كذلك[80].

(77) أشار الخطاب المدروس إلى أن الغزالي قد لا يكون استقى هذه الهرمسية من مصادرها مباشرة، لكنه أخذ أطروحات (العقل المستقيل) من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها وبكيفية أخص من المتصوفة أمثال البسطامي، والجنيد والحلاج وغيرهم.
المصدر نفسه، ص 286.

(78) يوضح النص التالي صياغة الغزالي نظرية الوجود "فأشرف المبدعات هو العقل (= الكلي) أبدعه (= الله) بـ (أمر) من غير سبق مادة أو زمان وما هو إلا مسبوق بـ (الأمر) فقط ولا يقال في "الأمر" إنه مسبوق بالباري تعالى (...) وما دون العقل هو النفس، وهو مسبوق بالعقل، والعقل متقدم عليه بالذات ولا بالزمان (...) والنفس سابقة الزمان والزما نيات ولا يعتروها الزمان، بل الزمان والدهر يبتدئ منها، أعني من شوقها إلى كمال العقل".
الغزالي (أبو حامد): معارج القدس في مدارج النفس، المكتبة التجارية القاهرة، (بدون تاريخ)"، ص 102. نقلا عن المصدر السابق، ص 286.

(79) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي، ص 286.

(80) المصدر نفسه، ص 286-287.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن الغزالي وقع في المأزق الذي كفر به الفلاسفة، وهو إنكارهم حشر الأجساد، وذلك عندما يضع نفسه في طائفة (خواص الخواص) القائلين بوحدة الوجود الذين رأوا بالمشاهد العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله [81]، وتساءل الخطاب النقدي الجابري هل مازال هناك مكان للقول بحشر الأجساد، وهو الأصل الثاني الذي كفر من أجله الفلاسفة؟ أكد ذلك بأن التصوف الهرمسي في حد ذاته يتأسس على إنكار الأجساد في الدنيا من خلال الفناء ووحدة الشهود ووحدة الوجود ووصل الخطاب المدروس من تحليله إلى الخلاصة الآتية، "لقد تبنى الغزالي إذن، في كتبه التي ألفها بعد (تهافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنية) نفس الأطروحات التي كفر بسببها الفلاسفة : القول بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات وإنكار حشر الأجساد" [82]، بذلك تبنى الغزالي القضايا التي أنكرها على الفلاسفة وكفرهم من أجلها، ولكن مع فارق واحد هو اختلاف الطريقة، "تبنى هذه الأطروحات لا بطريقة استدلالية بل بطريقة (عر فانية) باطنية وذلك بأن ألبسها شكلا بيانيا قرآنيا ووزعها على كتبه التي وضعها لـ (الخاصة) كتبه (المضنون بها على غير أهلها)" [83]، تلك الكتب التي قدم فيها قراءة هرمسية لبعض الآيات القرآنية منها، "يقدم لنا الغزالي في كتابه (جواهر القرآن) قراءة هرمسية للقرآن وعلومه اللغوية والدينية، قراءة هرمسية بمعنى الكلمة يوظف فيها المفاهيم (الكيميائية) والدينية الهرمسية" [84].

ولاحظ الخطاب المدروس أن المسألة الوحيدة التي بقي الغزالي فيها ضد الفلاسفة هي مسألة السببية، "مسألة العقل ذاته : لقد أنكر الغزالي السببية بعنف وإصرار فأفرغ (البرهان) من مضمونه وتمسك بشكله (= القياس

(81) المصدر نفسه، ص 288.

(82) المصدر نفسه، ص 288.

(83) المصدر نفسه، ص 288.

(84) المصدر نفسه، ص 288.

الجدول رقم (39): يبين كيفية انتقال العقل المستقيل إلى الثقافة العربية

في ميدان العلم	في ميدان العقائد	ميدان التصوف	في ميدان الفلسفة
– أول علم ترجم إلى العربية من الهرمسية، علم الكيمياء والتنجيم. – نقد أعمال جابر بن حيان: – – نظريته للكون نظرة هرمسية. – آراؤه في النفس كذلك مأخوذة من الهرمسية. – تصنيفه للعلوم إلى علوم دين وعلوم دنيا تصنيف هرمسي. نقد أعمال أبوبكر الرازي: – لم يكن مادياً بل روحانياً غنوصيا. – أنكر النبوة من منظور غنوصي وليس مادي. – اشادته بالعقل كعقل لقهر الشهوات وليس أداة إنتاج علم. – إيمانه بالسحر والطلمسات والعلوم السرية. – أكد استقالة العقل.	– دخلت الهرمسية في وقت مبكر عن طريق المتكلمين من الروافض والغلاة والمتصوفة الأوائل في الكوفة. – الشيعة أول من تهرمس في الإسلام. – دخلت عن طريق أفكار الجهم بن صفوان وآرائه حول الإله المتعالي الذي لا يعرف.	ـ رسائل أخوان الصفا مدونه هرمسية لا تخفى هرمسيتها. – تتبنى نظرية العقل الكلي المدبر للكون. – تقول بالطبيعة الروحانية للنفس التي ترجع إلى الله عن طريق التطهر. – دفاعهم عن العلوم السرية السحرية، وعلوم التنجيم والطلمسات والكيمياء. – مبدأ المعرفة تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بالعالم. – هاجموا القياس البياني والقياس البرهاني. – كما تسري النفس في البدن تسري النبوة في الدولة (سلسلة الأئمة). – توظف الهرمسية توظيف أيديولوجي سافر يظهر في الفلسفة الإسماعيلية بصورة أوضح. – المتصوف أحمد الكرماني خير معبر عن الفلسفة الإسماعيلية وهي تستعيد الفلسفة الهرمسية الدينية في أغلب جوانبها. – المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول والفناء ووحدة الوجود، كل آرائهم مأخوذة عن الهرمسية وكذلك تفسيرهم بعض الآيات القرآنية. – المعرفة اللدنية هي وسيلة المعرفة.	نقد أفعال ابن سينا: – – النفس عنده ذات جوهر روحاني وذات طبيعة إلهية. – استند في آرائه على آراء المتصوفة أصحاب المكاشفة والاتحاد والحلول. – وظف البرهان لخدمة العرفان. – تبنى الهرمسية بتصوفها وآرائها وعلومها السرية والسحرية. – لم يرد نشر تصوف عقلي بل الآراء الهرمسية. – خلط العلم الطبيعي مع العلم الإلهي. – فلسفة ابن سينا فلسفة التحطيم الذاتي. – منتهى فلسفته تقديم العقل لاستقالته. – وعي ابن سينا وعي مقلوب، استسلامه للنظرة الهرمسية السحرية. – نقد أفعال الغزالي: – أهداف الغزالي من المنطق هو الجدل، وتسفيه آراء الآخرين وليس إنتاج المعرفة. – عدم التزامه بشروط القياس البرهاني. – تبنى الآراء الهرمسية في مراتب الوجود. – استعار آراء ومصطلحات الهرمسية. – تبنى نفس المسائل التي كفر بها الفلاسفة ما عدا مسألة السببية. – إنكار السببية يعني إنكار العلوم العقلية والطبيعية إبيستيمولوجياً واجتماعياً وتاريخياً.

- الجدل) ليوظفه في حراسة مضمون (البيان) كما يقرره الأشاعرة"[85]، وإصرار الغزالي على اللاسببية يعني إلغاؤه العلوم العقلية والطبيعية كما جاء في النص التالي، " إما ما ألغاه الغزالي بإصرار فهو مضمون (البرهان) هو السببية

وبالتالي العلوم العقلية الرياضية والطبيعية. على أن الغزالي لم يلغ هذه العلوم إيبيستيمولوجيا وحسب، بل ألغاها اجتماعيا وتاريخيا كذلك"[86]، بذلك انتصر العقل المستقيل عند الغزالي على العقل الفقهي والكلامي، "لقد انتصرت فيه الهرمسية (الهاربة) من الدنيا على الفقيه المتكلم المناضل من أجل الدنيا والدين.. "[87]، لقد سجل الغزالي هروبه من الدنيا إلى الآخرة وبث في الناس هذا الشعور، وبلغ الشعور أقصاه في سكوته عن احتلال الصليبين للقدس (495 هـ) وما رافق ذلك من تقتيل وتخريب،فهو لم يحرض على قتالهم،وقد اعتبر، ذلك كغيره من المتصوفة عقابا من الله للمسلمين على ذنوبهم، "فهل نحتاج بعد هذا القول بأن انتصار (العقل المستقيل) في الغزالي قد خلق جرحا عميقا في العقل العربي مازال نزيفه، يتدفق، وبشكل ملموس، في كثير من (العقول) العربية إلى الآن؟ ولكن الغزالي لم يكن البداية ولا النهاية... إن زمن العقل العربي زمن متموج"[88]،بهذا التساؤل الذي يدل على عمق إحساس الخطاب النقدي الجابري بخطورة الدور الذي يقوم به العقل المستقيل في الثقافة العربية،من خلال النظام المعرفي العرفاني الذي كونه، الذي اكتسح الساحة الثقافية منذ عصر الانحطاط ويزداد نشاطه يوما بعد يوم في وقتنا الراهن. يتجه إلى نقده منهجا ورؤية بفضحه وتعريته وإظهار وجهه الحقيقي،الذي يشد العالم العربي إلى الوراء.

---

(85) المصدر نفسه، ص 288.

(86) المصدر نفسه، ص 289.

(87) المصدر نفسه، ص 289.

(88) المصدر نفسه، ص 299.

أولاً -2 ـ النظام المعرفي العرفاني:

لقد رأينا كيف تابع الخطاب النقدي الجابري كيفية انتقال العقل المستقيل إلى الثقافة العربية، وكيف استطاع أن يتجذر فيها مكونا نظاما معرفيا سيطر على الفضاء الثقافي العربي، نتجه في هذا المبحث إلى تتبع المضامين النقدية في الخطاب النقدي الجابري التي استهدفت المنهج والرؤية في النظام المعرفي العرفاني، وقبل ذلك نقف عند تحديده للعرفان؟

تجدر الإشارة إلى أن تمييز الخطاب النقدي الجابري بين البرهان والعرفان لا يعتبر شيئا جديدا، "والواقع أن هذا التمييز بين البرهان، أو طريق النظر العقلي، والعرفان أو طريق الإلهام والكشف قد عرف قبل الإسلام بعدة قرون"[89]، كما أن النظام المعرفي العرفاني، كان نظاما متكاملا مكونا من منهج ورؤية للعالم وموقف منه قبل أن ينتقل إلى الثقافة العربية.

أما تحديد العرفان فقد حاول الخطاب المدروس إعطاء صورة واضحة عن دلالاته المتعددة فـ "العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوص Gnose والكلمة يونانية الأصل Gnosis ومعناها : المعرفة، وقد استعملت أيضا بمعنى العلم والحكمة"[90]، ولاحظ الخطاب المدروس أنه يمكن أن نميز بين ثلاثة مستويات في دلالة كلمة غنوص: الغنوص بمعنى المعرفة بالأمور الدينية خاصة، الغنوص بمعنى معرفة المؤمنين البسطاء، الغنوص معرفة ترتقي على

(89) جاء في الخطاب المدروس أن من أبرز من ميز بين البرهان والعرفان (امليخ) الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد، كان من أبرز الفلاسفة (المشرقيين) الذين ميزوا تمييزا واضحا بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي. (...) أن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي بمراحله الثلاثة التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات. ذلك أن هذا العصر شهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية فانتشر (العقل المستقيل) وأصبح طلب (العرفان) هاجس العصر كله".
الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 258.

(90) المصدر نفسه، ص 258.

معرفة المؤمنين الذي يعتمدون على الاستدلال العقلي، "وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسية. ومن هنا الغنوص Gnostilisme وسنطلق عليها هنا اسم العرفانية"[91]. وضع الخطاب النقدي الجابري مصطلح العرفانية كمقابل لمصطلح الغنوصية، وحدد العرفانية كمصطلح عام، "وهي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر (أن المعرفة الحقيقة بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة). فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر. بل يمكن القول أنه يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل"[92]، أبرز النص السابق التداخل بين العرفان و العرفانية، ويقوم الخطاب المدروس بالتمييز بينهما مبررا ذلك بأنه ضرورة منهجية، معتمدا على التمييز الذي أقره الباحثون في المؤتمر المنعقد في مدينة ميسين Missine الإيطالية عام (1966)، "لقد استقر الرأي خلال هذا المؤتمر على ضرورة التمييز بين العرفان Gnose بوصفه معرفة بالأسرار الإلهية، خاصة بصفوة معينة من الناس، وبين العرفانية Gnosticisime بوصفها المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا والتي تدعي أنها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية وأسمى منها، معرفة باطنية، ليس بأمور الدين

(91) المصدر نفسه، ص 258-259.

(92) أشار الخطاب المدروس إلى أن العرفانيين لا يقتصرون على معرفة الحقيقة الدينية، باعتبارها أسمى أنواع المعرفة، بل يطمحون إلى التوفيق بين جميع الديانات عن طريق الكشف عن مغزاها العميق، كما أشار أن التيارات العرفانية قد نظر إليها وإلى وقت قريب على أنها تيارات منحرفة عن الديانة المسيحية، ومن هنا صار ينظر إليها على أنها تقوم على التعدد فهي ليست تيار واحد باستثناء المندائية والمانوية، التي كل منهما تشكل دينا قائما بنفسه، أما العرفانيات الأخرى تقدم نفسها لا كديانات جديدة بل ك(باطن) الشريعة قائمة.

المصدر نفسه، ص 259.

وحسب، بل أيضا بكل ما هو سري وخفي، كالسحر والتنجيم والكيمياء... الخ"[93]، وأكد الخطاب المدروس أن التمييز السابق بين العرفان والعرفانية له ما يبرره لأنه يمكن التمييز في الظاهرة العرفانية منذ القرن الثاني والثالث الميلادي بين جانبين، "العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، مبدئهما ومصيرهما. (...) أحدهما يهيمن فيه جانب الموقف، موقف فردي فكري نفسي وعملي، يتلخص في رفض العالم ونشدان الاتصال بالإله والدخول معه في نوع من الوحدة. وثانيهما يطغي فيه جانب التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المعاد"[94]، والعرفان كموقف، في ثلاثة تساؤلات مترابطة، "من أين أتيت؟ وأين أنا الآن؟ وإلى أين المصير؟"[95]. وأخذ الخطاب المدروس على العرفاني طريقته وأدواته التي استعملها في الإجابة على هذه التساؤلات، فهو لا يستعمل حواسه وعقله، بل يطمح إلى معرفة ذلك من القوى العليا، "ومن هنا يبدأ العارف في توظيف الدين والمعارف الدينية للدفع بالموقف العرفاني إلى أقصى مداه، إلى مداه، إلى طلب الخلود، إلى الرجوع إلى (موطنه) الأصلي"[96]، وكانت هذه صورة عن العرفان كما عرف

---

(93) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى تغير نظرة الباحثين الأوروبيين للمذاهب العرفانية، فبعد أن كانوا ينظرون إليها في القرون الماضية كبدعة خطيرة خاصة من طرف الكنيسة يجب محاربتها، صار الباحثون المعاصرون يحاولون معرفة حقيقة هذه الظاهرة وأسبابها الموضوعية عن طريق توظيف المناهج الحديثة خاصة المنهج الفينومينولوجي، والمنهج التاريخي النقدي، ودراستها من منظور عقلاني.
المصدر نفسه، ص 259.

(94) المصدر نفسه، ص 260.

(95) المصدر نفسه، ص 262.

(96) ذهب الخطاب النقدي الجابري إلى أن العارف يجد في الدين ما يقدم له تاريخه وما بعده وبذلك يقتنع بسهولة، أنه من عالم آخر، لا يخضع لهذا العالم بل هو عالم الخلود الذي يلهث ورائه.
المصدر نفسه، ص 262.

في القرنين الثاني والثالث الميلادي، الذي تميز بهروبه من عالم الواقع إلى العالم العلوي موظفا العقل المستقيل، ولكن العرفان ليس موقفا فقط بل أيديولوجيا.

والعرفان كأيديولوجيا يطرح مشكلة أصل العالم ومصدر الشر فيه؟ وكشف الخطاب المدروس - ودون الدخول في التفاصيل - أنه وجد في الأدبيات العرفانية القديمة جوابين أحدهما يتخذ منحى فلسفيا مبنيا على ثلاثة مبادئ، "وهكذا تكون المبادئ ثلاثة (1 ـ الإله المتعالي المنزه عن كل علاقة مع العالم، 2 ـ المادة الأزلية، 3 ـ لإله الصانع الذي يطلق عليه أحيانا (الابن الأول) (...) وهو (العقل الكلي)، وهكذا يكون الإلهين: إله الخير الرحيم الرؤوف.. الخ إله الشر القهار شديد العقاب"[97]، الإله الصانع وهو الوسيط بين الإله المتعالي والمادة وهو المسؤول عن الشر، "وهذا المنحى الفلسفي هو الذي سلكه نومنيوس الافامي مؤسس الأفلاطونية المحدثة بفرعيها المشرقي والمغربي (...) وفورفوريوس الصوري والفارابي وابن سينا، هؤلاء الذين عملوا على (عقلنة) العرفان، فسلكوا مسلكا (عقليا) في عرفانيتهم وتوجوا مذاهبهم الفلسفية الانتقائية بنوع من (التصوف العقلي) (...) أما الجواب الثاني الذي تقدمه الأدبيات العرفانية عن مشكلة الشر فينحو منحى أسطوريا، أعني أنه يعتمد الأسطورة وسيلة لشرح مصدر الشر، وذلك بالرجوع به إلى خطيئة ارتكبها إنسان أول، الإنسان السماوي"[98]، بعد أن تعرفنا على العرفان كموقف والعرفان كأيديولوجيا، نتجه إلى معرفة علاقته بالعرفانيات الإسلامية.

ـ علاقة العرفانيات القديمة بالعرفانيات الإسلامية:

كشف الخطاب النقدي الجابري عن جذور العرفان في نص لهرمس،

(97) المصدر نفسه، ص 265.

(98) المصدر نفسه، ص 265.

والمجال هنا لا يسعنا لسرده، وإنما نكتفي بتلخيص الملاحظات التي سجلها الخطاب المدروس عليه، والتي تفيدنا في فهم الانتقادات التي سيوجهها للعرفانيات الإسلامية فيما بعد، وهي ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: يشمل نص هرمس[99]، أهم العناصر في العرفانيات وأطلق عليه اسم البنية - الأم للمذاهب العرفانية التي تقوم على التعدد، وأكد أن كل أفكار وآراء وشطحات العرفانيين والمتصوفة الإسلاميين تجد جذورها في هذا النص، مثل فكرة المقامات و معارج المعارف، وقصة (المبدأ والمعاد) عند الإسماعيلية وغيرها[100]، "أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالطابع الذي يسم الأدبيات الهرمسية عامة، وهو الانتقائية والتلفيقية : الآخذ من مختلف المذاهب الفلسفية ومن مختلف الديانات. والعرفانيون يستثمرون ما يأخذونه من هنا وهناك بأشكال وصور مختلفة متباينة حسب اتجاه تفكيرهم في لحظة من اللحظات"[101]، فإحدى خصائص العرفانية إذن هي التلفيقية، وبالرغم من تعدد التيارات العرفانية فإن الكبرى منها لا تزيد عن ثلاثة وهي، "هناك الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة، ويمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة أصحاب الأحوال (والشطح) خاصة، وهناك الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي ويمثله في الإسلام (التصوف العقلي) الذي نجده عند الفارابي في نظرية السعادة، وبصورة أوضح وأوسع عند ابن سينا في فلسفته المشرقية، أما الاتجاه الثالث فيغلب فيه السرد الأسطوري (نجده لدى الفلاسفة الإسماعيلين والمتصوفة الباطنيين)"[102]، الفئات الواردة في النص السابق، "هذه الاتجاهات الثلاثة هي وحدها، دون

(99) أورد الخطاب المدروس نص هرمس في كتاب بنية العقل العربي من ص: 268-274.

(100) المصدر نفسه، ص 274-275.

(101) المصدر نفسه، ص 274-275.

(102) المصدر نفسه، ص 274-275.

غيرها، ما نقصده بـ (العرفان)..."[103]، تلك الفئات الثلاث، المتصوفة أصحاب الأحوال، وأصحاب التصوف العقلي، والمتصوفة الباطنيين، يمثلون العرفانيون من منظور الخطاب النقدي الجابري، ويزيد تحديده وضوحا بعزلهم عن أصحاب التجارب الفنية والذوقية التي تنتمي إلى ميدان الفن، وإن اعترض أحد بأن الصوفية تحمل وتعرض صورا أدبية غنية وعالية المستوى، رد على ذلك بأن ما يهمه أولا هو مضمون الأفكار والنظريات والآراء، وطريقة أو منهج اكتشاف تلك الأفكار والنظريات، "والعرفان، بالتعريف، هو معرفة وليس الفن"[104].

أما الملاحظة الثالثة فهي تشير إلى طريقة تعامل الخطاب المدروس مع الأدبيات الهرمسية، طريقة تهتم بالكشف عن الجانب الايبيستيمولوجي، ففصل فيها بين قضايا تبرز المنهج، وأخرى تكشف الرؤية بالرغم من التداخل بينهما، كما كشف اللباس الإسلامي الذي كسا به العرفانيون المسلمون عرفانياتهم، "وبعبارة أخرى أكدنا على الكيفية التي وظف بها العرفانيون الإسلاميون النصوص الإسلامية لخدمة اتجاهاتهم المذهبية الدينية من جهة، والكيفية التي وظفوا بها الموروث العرفاني، القديم لخدمة ميولا تهم السياسية والمذهبية داخل الدائرة الإسلامية من جهة أخرى"[105].

حفر الخطاب النقدي الجابري بعمق في العلاقة بين الفكر العرفاني القديم، والعرفان الشيعي والصوفي الإسلامي، مسجلا الانتقادات التي نوجزها فيما يلي.

ـ أكد الخطاب النقدي الجابري انتماء العرفان الشيعي والصوفي إلى العرفانيات القديمة، "وهكذا فإذا نحن جردنا العرفان الشيعي الأثنى عشري

(103) المصدر نفسه، ص 274-275.

(104) المصدر نفسه، ص 275.

(105) المصدر نفسه، ص 275.

والإسماعيلي من مضمونه السياسي، وجردنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه، فإننا سنجد أنفسنا هنا وهناك أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث القديم السابق على الإسلام والهر مسي منه خاصة"[106].عرى الخطاب المدروس طريقة المعرفة العرفانية في تأويلهم الآيات القرآنية، وأنها ليست استنباطا ولا كشفا ولا إلهاما إنما هي، "تضمين ألفاظ القرآن أفكارا مستقاة من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام (...) بإمكاننا أن نقرر أنه ما من فكرة عرفانية يدعى العرفانيون الإسلاميون إنهم حصلوا عليها عن طريق (الكشف) سواء بواسطة المجاهدات والرياضيات أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لهل أصلا مباشرا أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام"[107].

شمل حفر الخطاب النقدي الجابري بعض المصطلحات العرفانية، التي استعملها العرفانيون الإسلاميون، وهو المنشغل دائما بالبحث عن المصطلحات أصولها وجذورها وتطورها، وكشف أنها مستعارة من الموروث العرفاني القديم، ونشير هنا إلى مصطلح (المقام) الذي يدعى العرفانيون - حسب ما جاء في الخطاب المدروس - إنهم أخذوه من القرآن، وذهب إلى أن ذلك لم يحصل إلا في مرحلة متقدمة، إما عن أصل المقام فيرجع إلى فكرة (المعراج) الهرمسي[108]، من حيث المعنى والمضمون، لكنه قد يعترض الصوفيون على دعواه بأن كلمة (مقام) وردت في القرآن، وأن تأويل الصوفيين لها تحتمله الكلمة، ولكن اعتراض العرفانيين ينهار عندما يحفر

---

(106) المصدر نفسه، ص 384.

(107) المصدر نفسه، ص 384.

(108) أشار الخطاب المدروس إلى ذلك "(...) إلى أن فكرة (المقامات) الصوفية تجد أصلها في فكرة (المعراج) الهرمسي حيث تصعد النفس، بعد مفارقتها البدن إلى السماء العليا لتتحد بالإله المتعالي، وذلك بعد أن تترك في كل سماء من السماوات السبع (...) ما ورثته عن الإنسان السماوي الذي علقت به عند هبوطه من الحضرة الإلهية إلى عالم الأرض".
المصدر نفسه، ص 385.

الخطاب المدروس عن مضمون الكلمة عند أحد الصوفيين الأوائل، "ذلك أننا إذا رجعنا إلى الشخصية الصوفية الأولى التي فصلت القول في (المقامات) أبي سليمان الداراني المتوفى سنة 205 هـ وجدناه يعبر عن الفكرة بلفظ (الدرج) حينا وبلفظ (المقام) حينا آخر (...) وواضح أن عبارة (درج العابدين) هنا هي ما سيستقر الإصلاح عليه بـ (مقامات العارفين). وواضح كذلك أن استعمال كلمة (درج) قبل استقرار كلمة (مقام) دليل على أن الفكرة هنا سابقة اللفظ"[109]، وبعد عملية الحفر هذه التي قام بها الخطاب النقدي الجابري بخصوص مصطلح المقام، وصل إلى خلاصة تؤكد استعارة الصوفيين لذلك المصطلح، "وأن المتصوفة لم يأخذوا فكرة (المقام) من القرآن كما يدعون، بل إنما أخذوها من الموروث العرفاني السابق على الإسلام فترجموها إلى العربية أولا بكلمة (درجة) و (درج) ثم استقر الاصطلاح فيما بعد على كلمة (مقام)، وغني عن البيان القول إنهم إنما فضلوا هذه الأخيرة لورودها في القرآن ولإيهام الناس إنهم إنما (يستنبطون) معارفهم من القرآن"[110]، بذلك كشف الخطاب المدروس عن الأصل العرفاني القديم لمصطلح (المقام) وأكد على العلاقة الوطيدة بين العرفان الإسلامي والعرفان القديم، و "إلى أن العلاقة بين العرفان في الإسلام والعرفان في العصور السابقة على ظهور الإسلام علاقة وطيدة ومباشرة، ليس فقط على مستوى الموقف والنظرية بل أيضا على مستوى المصطلح، فالمصطلح العرفاني في الإسلام ليس إسلامي المضمون ولا عربي الأصل، بل هو مصطلح منقول إلى الإسلام إلى العربية، مثله في ذلك مثل الموقف العرفاني نفسه والنظريات العرفانية ذاتها، الصوفية منها والشيعية"[111]، بذلك كشف الخطاب الجابري عن حقيقة الموقف العرفاني، والمضمون والمصطلح

(109) المصدر نفسه، ص 385.

(110) المصدر نفسه، ص 385.

(111) المصدر نفسه، ص 386.

العرفاني العربي الإسلامي، بأنها جميعا لا تمت إلى الإسلام، ولا اللغة العربية بصلة من جهة، وإنما ليست مستنبطة من القرآن لا لغة ولا مضمونا من جهة أخرى،بل هي منقولة في جميع مستوياتها من الموروث العرفاني القديم وألبسوها لباسا إسلاميا، من أجل أهداف متعددة بعضها إيديولوجي واضح، وأخرى مضمرة أو مسكوت عنها، "شيء واحد لابد من ملاحظته هو أن العرفانيين الإسلاميين قد كرسوا في الحقل المعرفي العربي الإسلامي لا عقلانية صميمة، سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية"[112]، لقد كرس العرفانيون اللاعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، وهذا ما سنقف عليه عند عرضنا للمضامين النقدية التي جاءت في الخطاب النقدي الجابري، التي كشف فيها عن المنهج والرؤية في النظام المعرفي العرفاني.

1 ـ نقد المنهج في النظام المعرفي العرفاني:

يتأسس المنهج العرفاني - كما ورد في الخطاب النقدي الجابري - على الزوج الظاهر / الباطن وهو يضاهي مكانة وأهمية الزوج اللفظ / المعنى في منهج النظام المعرفي البياني - كما يوضح الجدول رقم (40) ـ ، ويزيد عليه في كون الزوج الأول يكون المنهج والرؤية في النظام المعرفي العرفاني الإسلامي وكذلك الموروث القديم، انتقد الخطاب المدروس العرفانيات الإسلامية بأنها وظفت الزوج الظاهر / الباطن بصورة مضاعفة، بقراءتها النصوص الدينية الإسلامية قراءة هرمسية، ووظفت فيها الموروث القديم بكل حمولاته، "وعملت على قراءة النصوص الدينية البيانية الإسلامية على ضوئها، بمعنى إنها اجتهدت في جعل (ظاهر) هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كـ (باطن) أي بوصفه (الحقيقة) المقصودة"[113]، ونظرا لعلاقة العرفانيات الإسلامية بالسياسة بشكل مباشر كالشيعة مثلا أو غير مباشر

---

(112) المصدر نفسه، ص 386.

(113) المصدر نفسه، ص 279.

كالمتصوفة، "فإنها قد عملت (...) على توظيف (الباطن) على الصعيدين العقدي المذهبي والسياسي التنظيمي، وذلك بالمماثلة بين هياكلها التنظيمية، سياسية كانت أو دينية طرقية، وبين البنية الميتافيزيقية العامة التي نسجت عليها العرفانيات القديمة، الهرمسية منها خاصة، رؤيتها الكونية، أعني تصورها للعلاقة بين الله والعالم والإنسان"[114]، وإلى جانب الدافع السياسي، الذي جعلهم يستعملون أسلوب الرمز والإشارة، وبالتالي توظيف الباطن، هناك أيضا جانب آخر ساعدهم على إنتاج عرفانياتهم هو توفر مادة الموروث القديم العرفاني، والأسلوب الانتقائي الذي اعتمدوه، مما سهل عليهم عملية النقل والتوظيف، وبهذه الكيفية وظف العرفانيون الباطن في إنتاجهم الفكري[115].

كما أخذ الخطاب النقدي الجابري على العرفانيين توظيفهم لـ(الباطن) على صعيد تأويل النص القرآني، فهم لم يتقيدوا بالحدود التي وضعها البيانيون كشرط للتأويل داخل النظام المعرفي البياني، الذي يتخذ من اللغة العربية في الجاهلية وصدر الإسلام حقلا مرجعيا يؤطر التأويل، "وهذا بالضبط ما لم يكن يستسيغه العرفانيون الإسلاميون الذين كان (التأويل) عندهم يقوم أساسا على اختراق تلك الحدود والانتقال باللفظ إلى حقل معرفي آخر هو ذلك الذي يعتبرونه (الحقيقة) التي يشير إليها ظاهر اللفظ"[116]، بذلك يضع العرفانيون الحقيقة العرفانية في مرتبة أسمى من (الشريعة) وليس هذا وحسب، بل إن الأخذ بالباطن ضروري حتى يستطيع المسلم أن يصحح إيمانه[117].

ويعفي ابن عربي العرفانيون من التقييد بحدود اللغة في تفسيرهم الآيات

(114) المصدر نفسه، ص 279.
(115) المصدر نفسه، ص 282.
(116) المصدر نفسه، ص 281.
(117) المصدر نفسه، ص 287.

القرآنية، "بل يجعل ما يفهمونه من القرآن، على سبيل الإشارة، مقصودا لله في حقهم، بمعنى أن الله هو الذي أراد لهم أن يفهموا ذلك منه (على سبيل الإشارة)، وهذا حتى ولو كانوا يجهلون اللغة العربية التي نزل بها القرآن"[118]، ويعقب الخطاب المدروس على ذلك بأن ذلك موقف خطير لأنه يجعل التفسير الإشاري أسمى من تفسير الصحابة له زمن الرسول، ومن الغريب أنه يتبنى العرفانيات الهرمسية في تفسير المعاد وعلاماته وينسى أو يتناسى ابن عربي الآية القرآنية التي تقول، "يسئلك الناس عن الساعة، قل إنما علمها عند الله..."[119].

وانتقد الخطاب النقدي الجابري خصائص الحقيقة العرفانية التي نوجزها في النقاط الآتية :

- الحقيقة العرفانية سواء في مستوى الشطح أو التأويل هي حقيقة ذاتية شخصية مؤقتة، تستمد صدقها من قرار صاحبها.

- الآية الواحدة تؤول تأويلات مختلفة ومتباينة مما يدل على اختلاف العرفانية حسب الموقف، "فما دامت من (فيض الوجدان) فهي متقلبة بتقلبه، تارة تكون اتحادا وتارة حلولا، وتارة فناء وتارة شهودا (...) فإن الحقيقة المعبر عنها هي (خاطر) بالنفس أما بمناسبة كلمة أو نص أو بمناسبة حالة وجدانية معينة. وهذا ما يؤكده المتصوفة أنفسهم"[120].

- العلاقة بين الحقيقة والخاطر أو المناسبة، التي أثارتها ليست علاقة ضرورية، فالعلاقة بين الظاهر والباطن إذن ليست علاقة ضرورية، وهي تشبه العلاقة بين اللفظ / المعنى في النظام المعرفي البياني[121].

---

(118) المصدر نفسه، ص 309.

(119) سورة الأحزاب، الآية (63).

(120) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص296.

(121) المصدر نفسه، ص 296.

ـ كما أن التأويل العرفاني الذي ينتج الحقيقة العرفانية، هو عبارة عن تضمين أي إلباس النص الديني مضامين جاهزة، "وواضح أن ما يجعل التأويل العرفاني تضمينا بهذا المعنى هو تحرره من قيد (القرينة) الذي يلتزم به التأويل البياني، فالجواز من اللفظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني، يتم بدون جسر، بدون واسطة"[122]، يقفز العرفانيون من المعنى إلى الكلمة، في النص الديني الإسلامي، بمعنى يلبسوا تلك النصوص معنى سبق أن علموه من الموروث العرفاني القديم، وبذلك لاحظ الخطاب المدروس أن اتجاه آلية التفكير في النظام المعرفي العرفاني تبدأ من المعنى لتتجه صوب اللفظ، أي من المعنى إلى اللفظ، أي عكس اتجاه التفكير في النظام المعرفي البياني الذي يتجه من اللفظ إلى المعنى[123].

أما الآلية الذهنية أو المنهج التي نسج بواسطته العرفانيون إنتاجهم، فهو (الاعتبار). "وهو منهج العرفانيين الإسلاميين في فهم القرآن، بل في إنتاج معارفهم على العموم، ولكن أليس (الاعتبار) هو نفس (القياس) قياس الفقهاء والمتكلمين"[124]، والاعتبار كما شرحه ابن عربي لا يتقيد بالقرنية أو العلة أو الدليل، كما في القياس البياني بأنواعه، "وعدم تقيد العرفاني بالقرنية يجعله كما يقول ابن عربي (لا يعلم على التعيين) المعنى المقصود من بين المعاني التي ترد على (قلبه) والتي يدعى أنه (يترجم بها عن الله) ومن هنا اختلاف (ترجمات) العرفانيين للنص الواحد"[125]، لا ضوابط ولا شروط للقياس أو الاعتبار العرفاني، وهذه إحدى خصائصه، مما يجعله أضعف أنواع القياس، "يجعل منه مجرد مماثلة كل ما تتأسس عليه هو أن (النظير يذكر بالنظير)"[126].

(122) المصدر نفسه، ص 297.
(123) المصدر نفسه، ص 296.
(124) المصدر نفسه، ص 309.
(125) المصدر نفسه، ص 311-312.
(126) المصدر نفسه، ص 312.

أبرز النص السابق القاعدة الايبيستيمولوجية، التي بني عليها الخطاب العرفاني، وهي (النظير يذكر بالنظير) فالخطاب العرفاني بجميع أشكاله وصوره مبنيا على المماثلة، بين نصوص القرآن والآراء الجاهزة التي استقوها من الموروث القديم[127].

أطلق الخطاب النقدي الجابري على (الاعتبار العرفاني) القياس العرفاني، "ولكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية، التي سميناها قبل بـ (الاعتبار العرفاني) ويمكننا الآن تسميتها بـ (القياس العرفاني) في مقابل القياس البياني والقياس البرهاني"[128]، فما طبيعة القياس العرفاني؟، "أقول لكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية آلية المماثلة يجب أن ننظر إليها في شكلها البسيط، بوصفها تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منها من عنصرين وتتبنى العلاقة بينها"[129]، فالمماثلة لا تقوم على علاقة المشابهة، بل على المشابه في العلاقة، إضافة إلى استثمار تعدد الدلالة للكلمة الواحدة، الذي سمح للعرفانيين بنسج أنواع متعددة من الموازنات والمماثلات والمشابهات والمطابقات[130].

وإذا كان المتصوفة استعملوا المماثلة بطريقة بدائية من غير تنظير، فإن المماثلة عند الفلاسفة الإسماعيلين تعتبر المنهج المفضل لديهم، وعليه عملوا على تقنينها ونظروا لها بوعي وأطلقوا عليها اسم نظرية (المثل والممثول)[131]، وكشف الخطاب النقدي الجابري عن جذور المماثلة التي

(127) المصدر نفسه، ص 312.

(128) المصدر نفسه، ص 313.

(129) المصدر نفسه، ص 313.

(130) المصدر نفسه، ص 314.

(131) أشار الخطاب المدروس إلى أن "كتاب(راحة العقل) للداعي أحمد حميد الدين الكرماني، أبرز فلاسفة الإسماعيلية، يكاد يكون كله سلسلة من الموازنات والمماثلات والمطابقات بين أمثال وممثولات".
المصدر نفسه، ص 315-316.

ترجع إلى الفيثاغورية، فالمنهج عندهم هو(ميزان الحقيقة)، وهو بمنزلة المنطق بالنسبة لفلسفتهم ويتأسس هذا المنهج على :

1 ـ أن العالم السفلي بما فيه من موجودات، ونظام الدين، يماثل العالم العلوي الذي له الأسبقية في الوجود.

2 ـ الأوامر والشرائع التي توافق نظام الموجودات هي الصحيحة، لأنها شيدت مماثلة لنظام الكون.

3 ـ كل الموجودات في العالم العلوي وما غاب عن الحس يجب تصوره طبقا لقانون المماثلة على أساس قانون الدين وأصل الخلق.

4 ـ إن ما يوجب المماثلة بين العالم العلوي، والسفلي هو أن الرسول سلك هذا المسلك نفسه(132).

ويتم تطبيق المنهج حسب المبدأ الهرمسي، المماثلة بين العالم الصغير (الإنسان) والعالم الكبير (العالم) هذا في المستوى الأول، "أما المستوى الثاني فهو يخص المماثلة بين (الحدود السفلية) ـ الهيكل التنظيمي السياسي الديني الإسماعيلي - التي يتخذونها أمثالا، أي (أصلا)، وبين (الحدود العلوية) أو العقول السماوية"(133)، هذه الأسس التي يؤسس عليها فلاسفة الإسماعيلية منهج المماثلة، وأكد الخطاب المدروس على أن المماثلة منهجا خصبا في مجال العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، ولكن نقطة الضعف في المماثلة الإسماعيلية أنها تقف عند الخطوة الأولى الابتدائية، فلكي تكون المماثلة صحيحة تحتاج إلى سلسلة من الإجراءات وعمليات التحقيق والاختبار والتجربة، والسبر والتقسيم والتصنيف حتى يتم التحقق من صحة الافتراضات التي تقدمها(134).

(132) المصدر نفسه، ص 318.

(133) المصدر نفسه، ص 318.

(134) المصدر نفسه، ص 322.

واعتمادا على ما سبق لخص الخطاب النقدي الجابري خصائص القياس العرفاني "القياس العرفاني، إذن قياس بدون جامع، بدون حد وسط... بدون رقابة عقلية، إنه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة في العلاقة بين بنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحدة منهما مرآة للأخرى. ومن هنا مثال المرآة الذي يكثر استعماله لدى العرفانيين كوسيلة تعبيرية"[135]، وخصائص المنهج العرفاني هذه جعلت العرفانيين ينظرون إلى العقل على أنه حجاب أي عائق يمنعهم من الوصول إلى الحقيقة، "وبعد فيجمع العرفانيون متصوفة وشيعة و إسماعيلية، على القول : (العقل حجاب) لأنه، في نظرهم، يمنع الإنسان من الاتحاد بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان، كما يقولون، عن معرفة الله معرفة حقيقة يقينية، ومن هنا تشديدهم وإلحاحهم على ضرورة الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع لأحكامه"[136]، ولا ينكر الخطاب النقدي الجابري كون العقل حجابا ولكن حجابا عن ماذا؟، "الواقع إن العقل حجابا فعلا يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى المطابقة، من القفز من النظر إليها على أنها مجرد وسيلة من وسائل الإيضاح إلى اتخاذها أساسا لـ (البرهان)"[137]، وإذا كانت المعرفة العرفانية مبنية على التسليم، ولا مجال فيها للتساؤل أو الشك، فإن مهمة العقل هي التساؤل والشك لمعرفة صحة الخبر أو القضية ولهذا أصبح العقل حجابا عند العرفانيين لأنه يمنعهم من لذة نرجسية لا نهائية حسب رأي الخطاب المدروس، "وبعد فقد يرغب بعض الناس في هذا النوع من النرجسية، ويطلبها ويدافع عنها باسم (التوجه) إلى الله... أما نحن فنقول : اللهم اجعل العقل لنا (حجابا)"[138]، وتكشف العبارة الأخيرة في النص السابق، عن التوجه العقلاني والطابع العقلاني الذي طبع الخطاب النقدي الجابري.

(135) المصدر نفسه، ص 322.
(136) المصدر نفسه، ص 322.
(137) المصدر نفسه، ص 322.
(138) المصدر نفسه، ص 323.

وبناء على المعطيات السابقة نصل إلى خلاصة، كون المنهج العرفاني لا يعتمد على الحس أو العقل كوسائل لتحصيل المعرفة، وإنما يعتمد على الكشف أي المعرفة المباشرة دون واسطة ولا دليل، إنها معرفة تلقى في قلب العارف مباشرة عندما ترتفع الحجب بينه وبين الحقيقة الإلهية.

وفي ختام نقد الخطاب النقدي الجابري للمنهج في النظام المعرفي العرفاني عقد مقارنة بين (أسرار) العقل وأسرار العرفان، موضحا أن للعقل أسرار لا حدود لها وهي أسرارا العالم الطبيعي، التي يكشف في كل مرة عن جزء منها لتظهر أخرى جديدة، والعقل في عمله المستمر هذا يعتقد أنه أمام مجهول قد يكتشفه في يوم من الأيام، بينما العقل المستقيل العرفاني، الذي لا يبحث عن الأسباب والعلل وإنما يتعامل مع الظواهر بطريقة تستجيب لآراء العرفاني وهي أسرار تشمل ما فوق الطبيعة وهو يعتقد أنه يعرف تلك الحقائق ويمتلكها، وهي سر من أسراره مما يكشف أنانيته وأرستقراطيته[139] ـ حسب ما جاء في الخطاب المدروس - لقد تناول الخطاب المعنى بالدراسة بشيء من التفصيل المماثلة وأنواعها حيث كشف عن حقيقتها معتمدا على ما توصلت إليه الأبحاث العلمية في هذا المجال، موضحا المجالات التي تنتج فيها مثل الرياضيات والفيزياء، حيث لا يقف العلماء في تلك المجالات عند المماثلات السطحية المبدئية، بل يتحققون منها بمناهج وأدوات منطقية وعلمية لإثبات صحتها، بينما، "(الكشف العرفاني ليس فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية، ليس شيئا خارقا للعادة ليس منحة من طرف قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه لا المعطيات الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والعمل على السيطرة عليه سيطرة عقلية أو مادية أو هما معا

(139) المصدر نفسه، ص 386-387.

فيلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص به ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة، والتي تحمل طابعا سريا بصفة خاصة"[140]، وعرى الخطاب النقدي الجابري الكشف العرفاني أكثر عندما أكد تكذيب الواقع له من جهة، ورفض التاريخ له من جهة أخرى لذا، "فإن العرفاني يهرب به إلى عالم الميثولوجيا (المفلسفة)، عالم الأفلاك والعقول السماوية الإلهية، عالم أسطورة الإنسان السماوي - أو الإنسان الكامل - التي تجد أصلها في الديانات الفارسية القديمة والتي تبنتها الهرمسية وجعلت منها أحد عناصر فلسفتها الدينية الأسطورية الطابع،(فلسفة) المبدأ والمعاد"[141]، بذلك كشف الخطاب المدروس الغطاء عن المنهج في النظام المعرفي العرفاني، هدفه في ذلك ليس التشهير وإنما الدعوة إلى العقلانية النابعة من إيمانه بقدرة العقل على اكتشاف المجهول في هذا العالم، الذي يعتبره العرفاني سر من أسراره.

2 ـ نقد الرؤية في النظام المعرفي العرفاني:

أ ـ نقد الرؤية عند الشيعة والإسماعيلية:

إذا كانت الرؤية البيانية - كما كشف الخطاب المدروس - قد أسست على الزوج الأصل / الفرع، فإن الرؤية العرفانية أسست، على الزوج النبوة / الولاية، إضافة إلى اختلاف الاتجاه في كليهما، "فاتجاه الفكر في الإشكالية البيانية من الأصل إلى الفرع بينما هو في الإشكالية العرفانية الإسلامية من الولاية إلى النبوة، علما بأن الولاية عندهم ـ شيعة ومتصوفة ـ هي الأصل والنبوة هي الفرع كما سنرى بعد"[142]، فالنبوة عند العرفانيين تمثل الظاهر، والولاية هي باطنها، وكشف الخطاب النقدي الجابري الغطاء

(140) المصدر نفسه، ص 389-390.

(141) المصدر نفسه، ص 390.

(142) المصدر نفسه، ص 327.

عن العبارة العرفانية القائلة (النبوة هي الظاهر، والولاية باطنها) قائلا، "والحق أن هذه العبارة تلخص بصورة مكثفة جدا كل الجهد الفكري الذي بذله العرفانيون الإسلاميون من شيعة وإسماعيلية ومتصوفة من أجل إعطاء قالب إسلامي للموروث العرفاني السابق على الإسلام والهر مسي منه بصفة خاصة"[143]، وبرهن الخطاب النقدي الجابري على صحة دعواه السابقة، "ذلك إن الرؤية العرفانية الإسلامية للعالم، للكون والإنسان والزمان والتاريخ، إذا كانت تتخذ من الزوج النبوة / الولاية إطارا لها فإن المادة الموظفة داخل هذا الإطار هي عناصر تنتمي مباشرة، وفي أحيان كثيرة علنا وصراحة، إلى التراث الهرمسي"[144]، فالنظام المعرفي العرفاني الإسلامي استعار المنهج العرفاني الهرمسي، أي (المماثلة)، استعار كذلك الرؤية العرفانية الهرمسية، والخطاب المدروس هنا يؤكد على قضية طالما تمسك بها، "وهي أنه إذا كانت (المادة) هي التي تؤسس الإطار وتمنحه (الوجود) فإن الإطار بدوره يكيف المادة ويعطيها شكل الوجود وصورته"[145]، ورد في الخطاب المدروس عدم وجود نصوص للشيعة الأوائل، وبالرغم من ذلك أكد أن المعرفة عندهم هي المعرفة الخاصة بالأئمة، "فإنه من الواضح أن (المعرفة) التي كانت موضوع اهتمامهم هي تلك الخاصة بالأيمة أو التي تؤسس علم الأيمة : أعني المعرفة بالمعنى العرفاني الغنوصي للكلمة"[146]، وكشف الخطاب المدروس أن الأثنا عشرية تجد إطارها المرجعي في مؤلفات هشام بن الحكم، الذي كان يعمل مع جعفر الصادق، وقد شكك الخطاب النقدي الجابري في صحة الكثير من الأقوال والأحاديث التي نسبها إليه هشام بن الحكم وجماعته، أما عن صلة هؤلاء بالموروث القديم، "إذ يكفي أن

(143) المصدر نفسه، ص 327.

(144) المصدر نفسه، ص 328.

(145) المصدر نفسه، ص 328.

(146) المصدر نفسه، ص 335.

يتصفح المرء ما يروى عن الإمـام جعفر من أحاديث وما ينسب إليه من أقـوال حتى يرى الطابع الهرمسي فيها واضحا (...) أضف إلى ذلك ما حفظته لنا كتب الفرق من آراء متناثرة لهشام بن الحكم المتكلم (الفيلسوف) العرفاني"[147].

لاحظ الخطاب المدروس مطابقة الشيعة والإسماعيلية والمتصوفة الباطنيين بين النور المحمدي - والحقيقة المحمدية من جهة وبين العقل الكلي في الأدبيات الهرمسية، "هذا الانتظام في سلك النور المحمدي، النور الذي يشكل الحقيقة الأولى التي أبدعها الله والتي يقتبس منها الأنبياء أنوار النبوة، هو معنى (الولاية) ولاية الإمام في العرفانية الشيعية"[148]، والانتظام في الولاية التي تعني طريق العلم يتم عن طريق أزلي المنطلق من النور المحمدي، وطريق آخر بشري عن طريق النبي محمد (ص) ومن ثم فإن علم الولي أتم من علم الأنبياء السابقين على محمد، كما كشف الخطاب المدروس أن نظرية الولاية، التي يؤسسها الشيعة الأثنا عشرية على المرويات وجدها عند الإسماعيلية، الذين نظروا لها عن طريق منهجهم المفضل المماثلة موظفين الموروث الهرمسي بشكل أوسع[149].

أماط الخطاب المدروس اللثام عن الزمان العرفاني الشيعي، "فالزمان العرفاني الشيعي إذن زمان روحي باطني قوامه الارتباط بالإمام، ومراحله

(147) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى صلة هشام بن الحكم بالديصانية وأخذه عنها. تنسب إلى ديصان - "الذي ظهر في القرن الثالث الميلادي بمذهب عرفاني وهي عبارة عن امشاج من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والرواقية المتأخرة، وبالتالي تلتقي مع الهرمسية في مجمل فلسفتها الانتقائية"، كما أشار الخطاب المدروس إلى رواج الموروث القديم في جماعة جعفر الصادق كما ينسب إليه أنه كان على علم بالكيمياء وعلم الأسرار وأن جابر بن حيان تتلمذ عليه.
المصدر نفسه، ص 335-336.

(148) المصدر نفسه، ص 338.

(149) المصدر نفسه، ص 340-343.

وسلم الارتقاء فيه هي مراحل وسلم الارتقاء أو (الحج) إلى الإمام"[150]، بذلك أبرز الخطاب المعني بالدراسة أن الشيعي لا يمكن أن يعيش الحياة الروحية بدون حضور الإمام، إما حضورا ماديا أو حضورا روحيا، ومن هنا المبدأ الشيعي القائل "الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام"[151]، أما غياب الإمام الثاني عشر فهو غائب عن أنظار أشياعه ولكنه حاضر في قلوبهم، وأن غيابه مؤقت مهما طال، وأن حضوره يعني نهاية هذا الزمان.

ووصل الخطاب النقدي الجابري - كما يوضح الجدول رقم (40) - إلى أن الرؤية العرفانية التي شيدت على محورين شخصية الإمام وقصة المبدأ والمعاد، هما فعلا من تشييد العقل، ولكن ليس من أجل تأكيد قدرة العقل، على أنه أداة منتجة للعلم، "بل من أجل إلغائه وإحلال قوة (معرفية) أخرى محله هي العرفان، عرفان الإمام، والإمام وحده"[152]، هدف الرؤية العرفانية إذن هو العمل على إلغاء دور العقل والاستغناء عنه بالإمام لأن العلم يتم عن طريق الإمام، وليس العقل بذلك أعطت للعقل استقالته.

يختلف العرفان الشيعي والإسماعيلي عن العرفان الصوفي، إن وراثة العرفان (العلم) مقصورة على الإمام فقط عند الطرف الأول، بينما طريق العرفان عند الطرف الآخر المتصوفة يمكن أن يكتسبه أي شخص بالمجاهدة والرياضية : "أما الجانب الآخر، أعني الرؤية للعالم، أو المضمون الماورائي للعرفان الشيعي فلا يختلف، في الجوهر، عن رؤية المتصوفة وتصوراتهم الماورائية، وهذا راجع إلى أن الجانبين معا كانا يغرفان من منبع واحد، هو الهرمسية"[153]، سواء صرحوا بذلك مثل الإسماعيلية والفلاسفة الباطنيين[154]، أو بشكل ضمني عند الفئات الأخرى.

---

(150) المصدر نفسه، ص 346.

(151) المصدر نفسه، ص 346.

(152) المصدر نفسه، ص 350-351.

(153) المصدر نفسه، ص 351.

(154) من الفلاسفة الباطنية ابن عربي، والسهر وردي الحلبي، وابن سبعين.

ب ـ نقد رؤية المتصوفة السنيين:

يعد المتصوفة السنيون بالنسبة للمتصوفة من الفلاسفة في نظر الخطاب النقدي الجابري كالأثنى عشرية بالنسبة للإسماعيلية، من حيث شدة التطرف في تبني بعض الأفكار. لاحظ الخطاب المدروس أن نظرية الولاية عند المتصوفة، ترتبط بالإمامة عند الشيعة حيث استنسخوها وغرفوا من مروياتهم، أما الباطنيين منهم، فقد تبنوا الفلسفة الإسماعيلية، "الولاية الصوفية مؤسسة على الولاية / الإمامة عند الشيعة ومستنسخة منها، هذه حقيقة تاريخية لا مجال لإثارة الشكوك حولها"[155]. وحصر أوجه الاختلاف بين الولاية / الإمامة الشيعية، والولاية الصوفية في النقاط التالية:

ـ يتميز الإمام الشيعي كونه فقيها، وزعيما سياسيا وقائدا روحيا، ويكون من آل البيت أو ممن ينسب إلى (الشرفاء).

ـ أما الولاية، والوالي الصوفي قائد روحي أساسا، وهذا لا يمنع أن يقدم فتاوى (أي أن يكون فقيها)، لكن الولاية الصوفية لا تتقيد بآل البيت بل وسعتها لتشمل (آل الله).[156]

كشف الخطاب النقدي الجابري عن تمرير المتصوفة السنيين بعض المسائل والبرهنة على جوازها من خلال المماثلة، مثال ذلك، إذا كان البرهان على النبوة يقوم على المعجزة، فإن البرهان على الولاية يقوم على الكرامات، "و كما أن المعجزة بالنسبة للنبي هي علامة على صدقه، فكذلك الكرامة : هي علامة ولاية الولي وصدقه"[157]، بهذه الطريقة مرر المتصوفة

---

(155) المصدر نفسه، ص 356.

(156) المصدر نفسه، ص 355.

(157) يذكر الخطاب النقدي الجابري هنا أن المتصوفة يثبتون كراماتهم بواسطة أصلين من الأصول البيانية هو مبدأ التجويز من جهة وسلطة التواتر من جهة أخرى.
المصدر نفسه، ص 361.

فكرة الكرامات وجوازها بالرغم من تناقضها مع مبدأ السببية، القوانين المبنية على سنة الله في خلقه. كما فضح الخطاب المدروس تفضيل العرفاني الصوفي الأولياء على الأنبياء، "وبما أن الأنبياء مبعوثون إلى الأولياء فالمماثلة، المنهج الاستدلالي المفضل لدى العرفانيين جميعهم، تقضي أن يكون الأولياء أفضل من الأنبياء (...) على أن (الأفضلية) التي يخص بها المتصوفة (السنيون) الأنبياء على الأولياءلا تعدو أن تكون مجرد أفضلية وظيفية، إذا صح التعبير، إذ هي مجرد جسر يمكنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختص به الأنبياء، على الأقل في المنظور الإسلامي البياني، كمشاهدة الله والمعراج والعصمة والإتيان بالمعجزات"[158]، وبذلك مرر المتصوفة السنيون بالاستناد على أفضلية الأنبياء على الأولياء، مشاهدة الأولياء لله ولكن مع فارق أن مشاهدة الأنبياء لله تكون في البداية ومشاهدة الأولياء تكون في نهاية المطاف، وقولهم هذا يؤدي إلى نتيجة هو فتح باب اكتساب النبوة، "ويصبح الفرق حينئذ بين النبي والولي هو أن الأول نبي بالفطرة، والثاني نبي بالاكتساب"[159]، وبذلك يكون الولي أفضل من النبي، وقد قبل بعضهم هذه النتيجة الناتجة عن المماثلة وقد سكت بعضهم عنها، ورفضها البعض الآخر. وبالإسناد إلى الفكرة ذاتها، والمنهج نفسه يمرر الصوفيون (معراج) الأولياء وكذلك القول بـ(العصمة)، وقد كشف الخطاب النقدي الجابري الغطاء عن أبعاد القول بعصمة الأولياء، البعد الأخلاقي، والتشريعي، والسياسي حيث تكتسب أقوالهم قوة المشرع خاصة في البعدين الأخيرين، واضطر المتصوفة السنيون تجنبا للبعدين الأخيرين إلى استبدال كلمة (عصمة) بكلمة (حفظ)، "والفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يلم بذنب البتة والمحفوظ قد تحصل منه هنات، وقد يكون له

(158) المصدر نفسه، ص 360.

(159) المصدر نفسه، ص 360.

في الندرة زلات ولكن لا يكون له أسرار"[160].

كما كشف الخطاب النقدي الجابري عن الزمان والمكان من المنظور الصوفي، فوجد، "(لا فرق بين غيبة المكان وغيبة الزمان). عبارة تلخص جوهر الرؤية العرفانية الصوفية، أعني ما يشكل بعدها الأساسي، ولربما الوحيد، وهو نوع تعاملها مع الزمان. أن (العارف) لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية، وديمومة متصلة لا تقبل الرجوع القهقري ولا القفز إلى أمام، بل أن الزمان عنده كالمكان : يمكن أن (يسافر) فيه وفي أي اتجاه شاء، إلى أمام إلى وراء، ويمكن أن (يحضر) فيه و (يغيب)"[161]، ولاحظ الخطاب المدروس أن الخطاب الصوفي، لا يستعمل لفظ (الزمان) إلا نادرا وإنما يستعمل لفظ (الوقت)[162]، الذي ينتفي معه الوقت الطبيعي والنفسي، ويفقد معه المريد حرية الاختيار، بذلك تتأسس الرؤية عند المتصوفة السنيين على جبرية شاملة، وقد انتقدها الخطاب النقدي الجابري وكشف بأنهم أخذوها من فكرة الجبر الأشعرية، وكشف عن أهدافهم من وراء ذلك قائلا، "لقد كان هم المنظرين (السنيين) من المتصوفة هو إضفاء المشروعية السنية الأشعرية على التصوف، وهذا يتطلب، ومن جملة ما يتطلب إبطال القول ب(خلق الأفعال) وتأكيد أن أفعال الإنسان كلها

---

(160) القشيري: لطائف الإشارات. الجزء الثاني، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1981. نقلا عن المصدر السابق، ص 361.

(161) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 362.

(162) ويشير الخطاب المدروس إلى أن "(...) مفهوم (الوقت) عند المتصوفة يؤسسه أمران اثنان:

أحدهما القطيعة مع الماضي والمستقبل، والاستغراق في (الحال) الذي يحتوي خط الزمان احتواء ويستوعب تعاقب الديمومة في (الخطة) واحدة ممتدة بدون ولا نهاية، إن (الوقت) الصوفي من هذه الزاوية هو نفي للزمان الطبيعي والسيكولوجي معا، - وثانيهما فقدان الاختيار، أي الاعتراف بنوع من الجبرية لا يرحم".

المصدر نفسه، ص 363.

من عند الله"[163]، ولا تختلف الجبرية عند المتصوفة السنيين عن جبرية الإسماعيلين، إلا في الإطار المرجعي إذ تتبنى الأخيرة الموقف الهرمسي في هذه المسألة.

وكشف الخطاب النقدي الجابري عن خصائص الزمن الصوفي فإنه، "زمان منكسر إنه زمان الغيبة والحضور، زمان السكر والصحو، زمان التقلب في الأحوال والمقامات، هذا الزمان زمان نفسي وبعبارتهم (زمان الأنفس)"[164]، وتساءل هل ينسحب هذا الزمان على الزمان الآخر زمان (المبدأ والمعاد)، زمان تاريخ ما وراء التاريخ؟ وأكد الخطاب المدروس انسحابه على الزمان الآخر، لأن القول بالمعاد يلزم عنه ضرورة القول بالمبدأ، الذي يعبر عنه بالحال والفناء، كما أن الجنيد الذي يتخذه المتصوفة السنيين إماما لا يتردد في التصريح بنظرية المبدأ والمعاد الهرمسية، التي وردت عند الإسماعيلية في صيغة (أمامية)[165].

جـ - نقد الرؤية الصوفية الباطنية:

عقد الخطاب الجابري مقارنة بين مذهب ابن عربي، ورؤيا هرمس وأبرز من خلالها، استنساخ ابن عربي لهذه النظرية - التي لا نستطيع سردها لأن هدفنا ملاحقة المضامين النقدية فقط - وكشف أن الاختلاف بينهما ينحصر في الألفاظ المستعملة التي استخدمها ابن عربي، ليضفي على مذهبه

(163) أكد الخطاب النقدي الجابري على أهمية الكشف عن العرفان الصوفي بسبب غزوة دائرة البيان وتأثيرها فيه على صعيد المحتوى والمضمون وعلى صعيد العبارة والشكل - كما أن عدم التزامه السياسي - جعله ينتشر بصورة كبيرة مكونا (دولة باطنية) أكثر امتدادا و نفوذا في العالم الإسلامي من الولاية الشيعية وقد عمت الثقافة العربية بعد القرن السادس الهجري.
المصدر نفسه، ص 357

(164) المصدر نفسه، ص 365.

(165) المصدر نفسه، ص 365.

طابعا إسلاميا، ووصل من مقارنته إلى الخلاصات النقدية التي نوجزها فيما يلي :

1 ـ إن النبوة اكتساب، لأن الأصل فيها الولاية، والولاية اكتساب.

2 ـ الهدف من تأسيس النبوة على الولاية، "هي أن الأولياء يرثون علم الأنبياء ليس فقط بوصفهم أنبياء بل أيضا بوصفهم رسلا. وهذا في رأي ابن عربي هو معنى الحديث المشهور الذي يقول: (العلماء ورثة الأنبياء)"[166].

3 ـ إن الولي يأخذ الوحي عن جبريل، وبذلك يحق له تصحيح الحديث دون الحاجة إلى سند[167].

لقد استطاع الخطاب النقدي الجابري كشف الغطاء عن حقيقة مذهب ابن عربي، الذي يوسع العرفان ليشمل الشريعة، فليس الكشف هو تجلي الذات الإلهية، بل العلم اليقين الذي يصحح الشريعة، ويعرف الخطأ والصحيح فيها، ويعطي ابن عربي للولي نفس اختصاصات الإمام في المذهب الشيعي، التي يحفظ الله بها كيان الكون بأسره[168]. أما الزمان عند ابن عربي فهو متوهم وأنه مجرد نسبة، والزمان عنده ينقسم إلى زمنيين، "وهكذا فزمان النبوة والولاية زمانان: زمان الحقيقة المحمدية قبل ظهورها في شخص محمد وزمان ظهورها مع اسمه"[169]،وأكد الخطاب النقدي الجابري أن الزمان في الرؤية العرفانية لا معنى له، لأن الإمام أو الولي

(166) المصدر نفسه، ص 371.

(167) والنص التالي في الخطاب المدروس يؤكد النتيجة أعلاه (ليس هذا وحسب بل إن هذا الولي الذي (يقيم) الله له مظهر محمد وهو يأخذ الوحي عن جبريل فيأخذ نفس الشرع من جبريل كما أخذه محمد، إن هذا الولي يستطيع، وبالأحرى تصحيح الحديث النبوي مع النبي محمد نفسه، بصورة مباشرة دونما حاجة إلى سند).
المصدر نفسه، ص 372.

(168) نفس المصدر السابق، ص: 373.

(169) المصدر نفسه، ص 378.

يخترق الزمان ماضيا ومستقبلا، ويكشف الحجب والأسرار في الأرض والسماء في لحظة الكشف أو الحال، الزمان ليس مرتبطا بالحوادث، وإنما هو الزمن الذي يستغرقه الإمام الولي في رحلته الباطنية، وهذا يؤكد التداخل بين الرؤية والمنهج في النظام المعرفي العرفاني.

صرح الخطاب النقدي الجابري أن نقده للعرفان في صوره المختلفة لا يعني أنه ضد الإبداع، أو ضد الخيال أو الأسطورة، لأن لكل منه نمطه ومنطقه الخاص، وإنما انتقد توظيف العرفانيين للقصص الدينية الإسلامية، والأساطير حيث جعلوا من الأخيرة الحقيقة الكامنة وراء الشريعة وبالتالي، "فإن (الحقيقة) عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية، ولا الحقيقة العلمية، بل (الحقيقة) عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة. أجل الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف وللعرفان كنظرية"[170]،العرفان كموقف يلغي العالم، ويجعل من (أنا العارف الحقيقة الوحيدة، لأنها تمثل نفحة الخير الإلهي، تتحد معه وتفنى فيه، وبذلك يمنح العارف لنفسه قدرة إلهية لا تتقيد بقيود الزمان والمكان،ولا نواميس الطبيعة، "ولا تقف قدرة العارف (الخارقة للعادة) عند هذا الحد، بل إنها كما تخترق الزمان والمكان تقلب الطبائع وتأتي بالمطر في غير وقته ومن غير توفر شروطه كما تأتي بالطعام الذي يأكل منه المئات بل الآلاف (...) لنقل، اختصارا، إنها تخلق كل شيء يريده العارف من لا شيء..."[171]،إن القدرة التي أعطاها الصوفيون للعارف، أشياء لا يقبلها العقل، ألا يعني ذلك تأليه العارف، وهم أصحاب المذهب الجبري؟ كيف يمكن تفسير هذا التناقض؟

---

(170) المصدر نفسه، ص 390.

(171) المصدر نفسه، ص 391.

خلاصة القول في هذا المبحث، استطاع الخطاب النقدي الجابري كشف حقيقة العرفان، منهجا ورؤية، وأبرز كيف استطاع النظام المعرفي العرفاني أن يكرس مملكة اللاعقل، أي (العقل المستقيل) في الثقافة العربية؟ كما تمكن من كشف ذلك لا بوسائل العرفانيين وطرقهم، وإنما بتوظيف العقل وآلياته ومنهجه، الذي فكك به العرفان وحلله تحليلا عقليا، وهو المؤمن بقدرة العقل وإمكانياته، وحقه في أن يدافع عن نفسه بوسائله الخاصة، وقد لخصنا المضامين النقدية التي استهدفت المنهج والرؤية في النظام المعرفي العرفاني في الجدول رقم (40).

ثانياً ـ 1 ـ نقد العقل البرهاني :

إن حصرنا لموضوع أطروحتنا في الجانب النقدي، لا يسمح لنا بتتبع مراحل تكوين العقل البرهاني في الفلسفة اليونانية كما طرحه الخطاب النقدي الجابري، وعليه سنقتصر على تناول المضامين النقدية التي سجلها عن كيفية انتقال العقل الكوني (البرهاني) إلى الثقافة العربية، وكيفية حضوره، والأهداف المتوخاة من نقله، والنتائج التي ترتبت على ذلك، ونبدأ أولا بطرح عدد من الملاحظات النقدية، مهد بها الخطاب النقدي الجابري لنقد العقل البرهاني نوجزها فيما يلي :

ـ إن أول ما تعرف عليه الفكر العربي الإسلامي من المذاهب الفلسفية (اليونانية) هي الفيثاغورية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الدينية الهرمسية، تعرف على الجزء العالم منها في عصر التدوين، أما الجزء غير العالم فقد كان حضوره قبل ذلك[172].

ـ غياب أرسطو و الأرسطية عن عصر التدوين، وتأخر حضوره ما يقرب من قرن من بداية عصر التدوين[173].

(172) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 220-221.

(173) المصدر نفسه، ص 221.

الجدول رقم (40) يبين النقد الذي وجهه الخطاب النقدي الجابري للمنهج والرؤية في النظام المعرفي

نقد المنهج في النظام المعرفي العرفاني	نقد الرؤية في النظام المعرفي العرف		
	نقد الرؤية الشيعية	نقد رؤية المتصوفة	نقد رؤية المتصوفة الباطنيين
- يتأسس المنهج العرفاني على الزوج الظاهر / الباطن. - قراءة العرفانيين للنصوص الدينية قراءة هرمسية وظفوا فيها الموروث القديم. - وظفوا الموروث القديم على الصعيد العقدي والسياسي والتنظيمي. - أسلوب الرمز والانتقاء جعلهم يوظفون الباطن. - لم يتقيدوا بشروط التأويل التي وضعها النظام المعرفي البياني. - الحقيقة العرفانية الباطنية أعلى مرتبة من الشريعة بالرغم من أنها حقيقة ذاتية شخصية مؤقتة. - الآية الواحدة تعطي تأويلات مختلفة ومتباينة. - العلاقة بين الموقف والمناسبة التي أثارت الحقيقة العرفانية ليست علاقة ضرورية. - التأويل العرفاني عبارة عن تضمين الموروث القديم لنصوص القرآن. - آلية التفكير فيه تتجه من المعنى إلى اللفظ. - المنهج عبارة أو آلية التفكير هي (الاعتبار) والقياس العرفاني هو أضعف أنواع القياس، لأنه ليس له شروط يتقيد أو يلتزم بها. - المنهج عبارة عن مماثلة. والقاعدة الايبيستيمولوجية التي تحكمه هي (النظير يذكر بالنظير)، وهو لا يقوم على المشابهة بل على المشابه في العلاقة. - جذور المماثلة ترجع إلى الفيثاغورية المطابقة بين العالم العلوي والعالم السفلي - بين العالم الكبير والعالم الصغير. خصائص القياس العرفاني (بدون جامع - بدون رقابة عقلية، انزلاق في المماثلة). - العقل عند العرفاني حجاب يحجب الحقيقة. رفضهم الخضوع لأحكامه. - المنهج العرفاني لا يبحث عن الأسباب والعلل. - المماثلة العرفانية سطحية. والكشف العرفاني أدنى درجات الفعالية العقلية غير المراقبة، غير قادرة على مواجهة الواقع.	- أسست على الزوج النبوة / الولاية. - الاتجاه من الولاية إلى النبوة لأن الأولى هي الأصل والثانية الفرع. - (النبوة الظاهر، والولاية باطنها) تلخص العبارة السابقة جهد جميع العرفانيين الإسلاميين. - كما استعار العرفانيين المنهج العرفاني الهرمسي القديم واستعاروا الرؤية الهرمسية والبسوها لباساً إسلاميا - الزمان الشيعي زمان روحي باطني. - الرؤية العرفانية ضد العقل والعقلانية وتعطي للعقل استقالته. - الفرق بين الشيعة والإسماعيلية والمتصوفة، إن العلم عند المتصوفة يتم بالمجاهد والرياضة وعند الأولين عن طريق الوراثة. - العلم وهو خاص بالإمام.	- نظرية الولاية عند المتصوفة ترتبط بنظرية الإمامة عند الشيعة حيث استنسخها المتصوفة وغرفوا من مروياتهم. - الاختلاف بين الإمام الشيعي والولي الصوفي، أن الأول فقيه وزعيم سياسي، وقائد روحي من آل البيت، والولي الصوفي قائد روحي ليس بالضرورة من آل البيت بل من آل الله. - مرر الصوفية الكثير من المسائل عن طريق المماثلة مثل كرامات الأولياء، والمعراج والعصمة (الحفظ) ومشاهدة الله. - الولي أفضل من النبي نتيجة قبلها البعض ورفضها البعض الآخر وسكت عنها البعض. - لا فرق بين المكان وغيبة الزمان عبارة تلخص الرؤية الصوفية. زمان الصوفي متكسر زمان السكر والصحو، زمان نفسي. - الزمان ليس إطار للحوادث بل يسافر فيها المريد أينما يشاء وفي أي اتجاه.	- استنسخ ابن عربي الرؤية الهرمسية مع تغيير في الالفاظ ليعطيها طابع إسلامي. - النبوة اكتساب، لأن الأصل الولاية. - الولي يأخذ الوحي من جبريل ويحق له تصحيح الحديث دون سند. - وسع ابن عربي العرفان ليشمل الشريعة. - أعطى اختصاصات الإمام الشيعي للولي الصوفي. - الزمان الصوفي لا معنى له لأن الولي يخترق الزمان ماضياً ومستقبلاً، ويكتشف الحجب والأسرار في الأرض والسماء. - الحقيقة عند العرفانيين ليس الحقيقة الدينية، ولا الفلسفية ولا العلمية بل الرؤية السحرية للعالم. - العرف العربي قادر على صنع أشياء خارقة للعادة.

ـ كان بداية الحضور الأرسطي مع حركة الترجمة التي نشطت في عصر المأمون لتنصيب العقل الكوني (البرهاني) من أجل محاربة الأساس المعرفي، الذي بنيت عليه أيديولوجية خصومة السياسيين (الشيعة)، فجاء حضوره إذن ضمن صراع أيديولوجي سياسي[174].

ـ شكك الخطاب النقدي الجابري في الرأي القائل إن المعتزلة قد عرفوا أرسطو ونقدوه، وبرهن على شكه، بعدم توفر مصادر عن المعتزلة أولا، وتمسك المعتزلة بقياس (الشاهد على الغائب)، وارتباطهم بالبيان العربي وإطاره المرجعي اللغة العربية، "كل ذلك قد شكل بينهم وبين أرسطو ومنطقه حاجزا يصعب اجتيازه، حاجزا يعوقهم عن فهمه حق الفهم بله الرد عليه ردا يرتفع إلى مستوى بنائه (...) ونشكك بالتالي في قيمة ردودهم عليه"[175]، بذلك أكد الخطاب المدروس رأيه الذي يذهب إلى أن حضور أرسطو في الثقافة العربية لم يبدأ إلا في عصر المأمون.

ـ أكد الخطاب النقدي الجابري أن أرسطو الذي كان غائبا في الثقافة العربية، كان غائبا كذلك في العصر الهيلينستي، الذي سادت فيه الهرمسية، حيث ساد في الدراسات اللاهوتية المسيحية الجانب الصوري (القياس)، "أما البرهان ومبادئه وبالتالي الأسس العقلية المنطقية فقد اعرضوا عنها بل حرموا النظر فيها"[176].

ـ تنصيب العقل الكوني وكيفية حضوره في الثقافة العربية:

أعطتنا العملية الإحصائية التي أجريناها على العبارات النقدية التي

(174) المصدر نفسه، ص 233.

(175) أشار الخطاب المدروس إلى حضور أرسطو المحول الذي تسرب من خلال كتاب (اثولوجيا) الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي المتوفى سنة "220 هـ".
المصدر نفسه، ص 233- 224.

(176) المصدر نفسه، ص 235.

استهدفت فئة العقل (العقل البرهاني)،كما يوضح الجدول رقم(32) نسبة بلغت 12٪ بالنسبة للفئات الجزئية المجاورة لها، واحتلت المركز الرابع، ونفسر هذه النسبة التي تعتبر قليلة في كون الخطاب النقدي الجابري لم يستهدف بالنقد العقل الكوني البرهاني في حد ذاته،وإنما نقد كيفية انتقاله وحضوره في الثقافة العربية.

كان (الكندي) أول مدشن للعقل الكوني في الثقافة العربية ن بنشره ملخص قراءاته في رسائل مركزة وسهلة الاستيعاب، قدمت، "ولأول مرة رؤى علمية عقلانية عن الكون والإنسان في صيغة تحترم المعقول الديني العربي،بل وتناصره في صراعه مع المانوية والشيعة الباطنية(...) ليس هذا وحسب،بل أن عملية تنصيب (العقل الكوني) التي دشنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من (العقل الفعال) الذي قال به أرسطو عقلا مفارقا مع جملة العقول السماوية"[177]، لقد دشن (الكندي) العقل البرهاني في الثقافة العربية من أجل الدفاع عن العقائد الدينية الإسلامية ضد التيارات المضادة لها، وسلاحه في ذلك الفلسفة الأرسطية، واستعادة الكندي لنظرية العقل عند أرسطو، دفعت الخطاب النقدي الجابري إلى انتقاد بعض الباحثين العرب الذين يطابقون بين (العقل بالفعل) عند (الكندي)،والعقل الفعال عند (الفارابي)، و(ابن سينا) وهو العقل العاشر في سلسلة العقول ودليله في ذلك رفض الكندي لنظرية الفيض الأساس الذي يتركز عليه تأويل الفارابي وابن سينا لنظرية العقل عند (أرسطو)، بالإضافة إلى رفض الكندي لنظرية التراتب الهرمسية، كما رفض الوسائط التي تقيمها الهرمسية بين الله والعالم، بل كان تصوره للعلاقة بينهما تصورا إسلاميا محضا بل معتزليا، "وهو يكرس هذا التصور بخطاب فلسفي

(177) المصدر نفسه، ص 237.

المضمون أرسطي النزعة، ضدا على التصورات الغنوصية بمختلف اتجاهاتها"[178]، كانت مواجهة الكندي للتصورات الغنوصية الجبهة الأولى التي حارب ضدها،أما الجبهة الثانية فكانت ضد تزمت الفقهاء من علوم الأوائل حيث دعا إلى احترامهم والأخذ منهم وكذلك نقدهم[179].

أما الرائد الثاني من رواد العقلانية في الثقافة العربية، الذي عمل على تبيئة العقل الكوني البرهاني فيها فهو (الفارابي) "بالفعل كان الفارابي في المنطق (أرسطو العرب) ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملا واستوعبه تمام الاستيعاب، واعيا بعمق لمركز الثقل فيه، بل أيضا لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حد للفوضى الفكرية السائدة في عصره"[180] كان توجه الفارابي إلى المنطق الأرسطي توجها واعيا، حيث رأى فيه الوسيلة لتوحيد الفكر العربي الإسلامي وبنائه على أسس عقلية برهانية من أجل القضاء على الفوضى الفكرية،التي كانت تعم الساحة الثقافية العربية آنذاك.

إذا نظرنا إلى كيفية انتقال العقل البرهاني إلى الثقافة العربية من منظور تاريخي، نجده يكون سلسلة بدأت بحلم (المأمون) السياسي، ثم (الكندي) فـ (الفارابي)، حيث شجع الأول حركة الترجمة خاصة الفلسفة من أجل تنصيب العقل الكوني ضدا للغنوص سلاح خصومه السياسيين، وعمل(الكندي) على محاربة المانوية، والعرفان الشيعي، ونشر المعرفة العلمية عن عالم الطبيعة وظواهرها،واتجه (الفارابي) إلى المنطق والسياسة من أجل بناء وحدة فكرية واجتماعية في مجتمع يسوده التمزق،فدمج الفلسفة في الدين[181].

أحاط الخطاب النقدي الجابري بخطابي (الكندي) و (الفارابي) من

(178) المصدر نفسه، ص 238.

(179) المصدر نفسه، ص 239.

(180) المصدر نفسه، ص 242.

(181) المصدر نفسه، ص 240-241.

زاوية ابيستمولوجية، فوجد أنه لا اختلاف بينهما من هذه الزاوية، بل إنهما يكونان معا خطابا واحدا، " خطابا جديدا على الثقافة العربية الإسلامية يسجل لحظة جديدة في تاريخ تكون العقل العربي "[182]، لأن الثقافة العربية التي كان يتقاسمها خطابان، الخطاب البياني، وأداته المعرفية (العقل البياني) الذي يتخذ من اللغة العربية إطارا مرجعيا، فهو (عقل عربي خالص)، والخطاب العرفاني، وأداته (العقل المستقيل)، الذي يتخذ من الموروث القديم المانوي و الهرمسي إطارا مرجعيا، "وها نحن الآن أمام خطاب جديد، خطاب ينتمي بمفاهيمه ونظرياته العلمية الفلسفية إلى طبيعيات أرسطو وميتافيزيقا، كما استعادهما جزئيا فيلسوف العرب الكندي، وتشرح آلياته وقوانينه الصناعة المنطقية التي أنضجها أرسطو المعلم الأول واستعادها منه كاملة الفارابي المعلم الثاني.إنه خطاب(العقل الكوني) الذي يؤسسه نظام معرفي خاص يقوم على (البرهان ولذلك سندعوه هاهنا بالنظام المعرفي البرهاني)"[183]، ومن خلال تتبع الخطاب النقدي الجابري لانتقال العقل الكوني إلى الثقافة العربية كشف إنه يكون نظاما معرفيا خاصا له منهج خاص ورؤية متميزة،أطلق عليها النظام العرفي البرهاني.

ثانياً ـ 2 ـ النظام المعرفي البرهاني :

تأسس النظام العرفي البرهاني أساسا على الفلسفة الأرسطية، وقد عرض الخطاب النقدي الجابري المنطق الأرسطي بالنظر إليه كمنهج[184]،

(182) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى إن خطاب الكندي والفارابي يكونان فعلا خطابا واحد من الناحية الايبيستيمولوجية، ولكن يختلفان من الزاوية الاستراتيجية التي توجه كل منهما كذلك من حيث المضمون.

المصدر نفسه، ص 248.

(183) المصدر نفسه، ص 248.

(184) عرض الخطاب النقدي الجابري المنطق الأرسطي، مفصلاً القول في القياس أنواعه، وشروطه.

المصدر نفسه، ص 396-408.

والفلسفة الأرسطية بالنظر إليها كرؤية[185]، وقد أكد على الترابط بين المنهج والرؤية عند أرسطو، "وكما رأينا فالمنهج عنده مرتبط بالرؤية على مستوى الجهاز المفاهيمي، والرؤية الأرسطية للعالم هي أساسا تصور نسقي، منظومي للطبيعة يتمحور حول الحركة"[186]. ولا مجال لعرض ذلك نظر،لطول هذا الفصل من جهة، ولأن فلسفة أرسطو ومنطقه معروف على الأقل لدى المتخصصين في الفلسفة من جهة أخرى، إلى جانب التزامنا بتتبع المضامين النقدية في الخطاب المدروس من جهة ثالثة؛ وعليه سنكتفي بتناول الانتقادات التي سجلها الخطاب النقدي الجابري على حضور العقل البرهاني، والمنطق والرؤية الأرسطية في الثقافة العربية.

عرض الخطاب النقدي الجابري تعريف أو المقصود بالبرهان في اللغة العربية، ثم في اللغات الأوروبية[187]، كما تطرق إلى البرهان في الاصطلاح المنطقي بالمعنى الضيق والعام، "أما في الاصطلاح المنطقي ف (البرهان) بالمعنى الضيق للكلمة هو (العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي ربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية،أو سبقت البرهنة على صحتها). أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما"[188]. أما الخطاب النقدي الجابري فإنه يقصد بالبرهان نظاما

---

(185) تناول الخطاب النقدي الجابري مكونات الرؤية الأرسطية "المكان، الزمان، الحركة، قدم العالم "كما تناول العقل الفعال،و النفس.
الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 408-423.

(186) المصدر نفسه ص 420.

(187) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى أن معنى "البرهان في اللغة العربية هو (الحجة الفاصلة البينية) و لا تكاد المعاجم العربية تضيف تفاصيل أخرى. أما اللغات الأوروبية demonstration تعني في أصلها اللاتيني demantatio الإشارة أو الوصف والبيان والإظهار، وفى الفرنسية يفرقون بين الفعل demontrer بمعنى عرض الشيء أو الأمر بوضوح وتماسك منطقي وبين montrer وهو فعل يفيد الإشارة إلى الشيء إشارة محسوسة ".
المصدر نفسه، ص 395.

(188) المصدر نفسه، ص 395.

معرفيا له منهج خاص ورؤية خاصة للعالم، يرجع بالأساس إلى أرسطو[189]، وحدده تحديدا أوليا خارجيا بمقارنته بالنظامين المعرفيين البياني، والعرفاني السائدين في الثقافة العربية الإسلامية، من حيث السلطة المرجعية والمنهج، فالنظام المعرفي البياني يتخذ من اللغة العربية، والنص الديني، والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية، يقيد بها العقل البياني العربي بحيث يتحرك ويعمل في حدودها، بهدف بناء فهم معين يخدم العقيدة الإسلامية، وآليته المعرفية هي القياس البياني، أما النظام المعرفي العرفاني فيتخذ من الموروث القديم المانوي و الهرمسي سلطة مرجعية، وسبيل المعرفة هو الكشف، بهدف تحقيق نوع من الاتحاد أو الفناء في الله، وهو موضوع المعرفة عندهم، "فإن البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، ومن [حس][190] وتجربة ومحاكمة عقلية، وحددها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين"[191]، وقد أكد الخطاب النقدي الجابري على تميز النظام العرفي البرهاني من حيث المنهج والرؤية عن النظامين الآخرين البياني والعرفاني، بالرغم من اختلاف أهداف الذين استحضروه ووظفوه في الثقافة العربية الإسلامية عن أهداف أرسطو، فلم تكن أهدافهم معرفية بل أهدافا أيديولوجية وسياسية.

أ ـ نقد المنهج في النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية:

انتقد الخطاب النقدي الجابري منهج (الكندي) ـ كما يوضح الجدول رقم (41) ـ المدشن للنظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية ووصف

---

(189) المصدر نفسه، ص 395.

(190) خطا مطبعي وردت الكلمة "حسن" وصححناها بناء على السياق الذي وردت فيه.

(191) المصدر نفسه، ص 396.

منهجه بأنه غير برهاني، "فإن محاولة الكندي التأسيسية ستكون جزئية. وإذا عرفنا أنه كان ضعيف البضاعة في المنطق يسلك مسلكا غير برهاني فيما يكتب"[192]، وكان ذلك بسبب عدم اطلاع (الكندي) على كتاب البرهاني لـ (لأرسطو) الذي لم يترجم في عهده، إضافة إلى المعركة التي قادها ضد هجوم الفقهاء على الفلسفة، "غير أن الطابع السجالي الذي فرضته هذه المعركة قد جعل خطابه العقلاني يبقى خطابا جدليا، خطابا تقريريا وليس خطابا برهانيا"[193]، بذلك كان تأسيس (الكندي) للبرهان غير كاف، لذا تحمل (الفارابي) العبء الأكبر في تأسيس البرهان والمنطق بلغة سهلة مفهومة في الثقافة العربية، ونظرا لأسباب كررناها أكثر من مرة لن نستطيع عرض كيف نقل (الفارابي) المنطق الأرسطي إلى الثقافة العربية، وعليه ننتقل إلى نقد الخطاب المدروس لـ (ابن سينا) وفلسفته التي وصفها بالتلفيقية، "ومن هنا كانت السينوية فلسفة تلفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف. أما هدفه فهو(...) تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيسا (برهانيا) وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوف"[194]، هدف ابن سينا هذا جعله يضفي على استدلالاته طابعا استنتاجيا، وكشف الخطاب المدروس ذلك الطابع، "غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكليا وسطحيا ويظل المنهج في عمقه منهجا كلاميا"[195]، وانفتاح (ابن سينا) على علم الكلام أثر في منهجه وجعله يضحي بالصرامة المنطقية، ويلجأ إلى التوفيق والتلفيق، كما أثر (ابن سينا) على علم الكلام خاصة مع (الغزالي)، الذي دشن (طريقة المتأخرين) أي المتكلمين الذين خلطوا المنطق بعلم الكلام بالمفاهيم الفلسفية.

انتقد الخطاب النقدي الجابري محاولة (الغزالي) إدخال المنطق في

---

(192) المصدر نفسه، ص428.

(193) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص240.

(194) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي، ص493-494.

البيان، كما انتقد منظوره إلى المنطق وهو، "المنطق (آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات) تلك هي الفكرة التي انطلق منها الغزالي للتبشير بـ (المنطق) داخل الدائرة البيانية نفسها"[196]، ولقد أفتى (الغزالي) في كون المنطق ليس منهجا خاصا بالفلاسفة، بل هو خاص بفن الكلام، وأطلق عليه الجدل، أو (مدارك العقول) وقد فتحت فتوى الغزالي هذه الباب أمام البرهان ليدخل إلى النظام المعرفي البياني[197]. وقد عمل على تبيئة المنطق في ميدان الفقه وعلم الكلام.

أماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن التحوير الذي أحدثه (الغزالي) على المنطق، "فإن الخلاصة العامة التي تفرض نفسها هنا هي أن المنهج الأرسطي، الذي أراد منه صاحبه أن يكون (تحليلا) وأن يكون طريقة برهانية لتحصيل "العلم" من معارف يقينية سابقة، إن هذا المنهج الذي سمى (المنطق) قد تحول مع الغزالي إلى مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية أخرى، كانت قد أصبحت عقيمة ومصدرا لمشاكل عويصة ولأراء متناقضة، آلية (قياس) الغائب على الشاهد، وهذا التحول يمثل الجانب (المنهجي) في (طريقة المتأخرين) في علم الكلام، حسب اصطلاح ابن خلدون"[198]، تضمن النص السابق الأسباب الحقيقية التي دفعت (الغزالي) إلى استخدام المنطق وهي أزمة الأسس التي وقع فيها النظام المعرفي البياني، ومنها إشكالية اللفظ والمعنى، والقياس والتعليل، ولكن استدعاء (الغزالي) للمنطق كان شكليا إذ أخذ الشكل وأهمل المضمون.

كما كشف الخطاب المدروس عن التعديل الذي أحدثه (الغزالي) على

(195) المصدر نفسه، ص494.

(196) المصدر نفسه، ص448.

(197) المصدر نفسه، ص449.

(198) المصدر نفسه، ص457.

بنية المنطق، في قوله، "وإذن فمبحث (المقاولات) سيصبح فضله، إن لم يكن منزلقا خطيرا،بالنسبة لمن يريد من المنطق أن يكون فقط آلة للدفاع عن عقائد قائمة جاهزة كالعقيدة الأشعرية مثلا"[199]،وهذا التعديل من طرف (الغزالي) كان بسبب اختلاف هدفه مع هدف (أرسطو)، الذي سعى إلى الوصول إلى معرفة يقنية، بينما هدف (الغزالي) كما رأينا هو الدفاع عن عقائد جاهزة،مما جعل مقدمات القياس عند الغزالي، ليست يقينية بالضرورة، وإنما هي مقدمات تنصر العقيدة، "لقد تعرضت بنية المنطق الأرسطي إلى تعديلات جوهرية بدخوله إلى الدائرة البيانية كآليةلا غير"[200]،وإن تعديل (الغزالي) وغيره من المتكلمين المتأخرين لبنية المنطق بحذف بعض من أجزائه، واعتماد أخرى لا يعني أنهم طوروا المنطق الأرسطي أو أضافوا إليه جديدا، وإنما تأثر حضوره في الثقافة العربية بإشكاليات علم الكلام، كانت هذه خلاصة الانتقادات التي وجهها الخطاب النقدي الجابري للمنهج البرهاني،الذي نقل إلى الثقافة العربية،فما هي الانتقادات التي استهدفت الرؤية؟

ب ـ نقد الرؤية في النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية:

انتقد الخطاب النقدي الجابري الرؤية البرهانية كما صاغها فلاسفة المشرق العربي، ـ كما يوضح الجدول رقم(41) ـ فهم قد تبنوا العلم الطبيعي الأرسطي كأجزاء وليس ككل، دون تحوير أو تعديل أو إضافة، "فإن الرؤية العامة التي قدمها كل منهم عن العالم لم تكن تحمل من الرؤية التي شيدها أرسطو، (...) غير بعض العناصر، معزولة عن سياقها بل عن البناء العام الذي تنتمي إليه ويضفي عليها معنى غير المعنى الذي تحمله كأجزاء منفردة

(199) المصدر نفسه،ص492.

(200) المصدر نفسه،ص493.

وكعناصر في كل آخر"[201]، إن عملية البتر والعزل التي مارسها الفلاسفة المسلمون على الرؤية الأرسطية، قد غيرت من اتجاهها ومضمونها.

لاحظ الخطاب المدروس أن الرؤية عند (الكندي) قد احتفظت بطابعها الإسلامي، "وإذا كان الكندي قد احتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالخصوص منها ثابت(الخلق من عدم) محاولا إغناء الرؤية الإسلامية بما أمكنه اقتباسه من علوم أرسطو وجهازه المفاهيمي"[202]، احتفاظ (الكندي) بالرؤية الإسلامية، هذا يعني أنه لم يطور ولم يتجاوز الرؤية الأرسطية.

كما كشف الخطاب المدروس الرؤية التي شيدها (الفارابي)، والتي لم تكن تطويرا لفلسفة (الكندي)، "فإن الرؤية الميتافيزقية التي شيد صرحها الفارابي لم تكن امتدادا ولا تطويرا لرؤية، الكندي ولا تجاوزا لها بل كانت جمعا بين الإلهيات [الهرمسية][203] كما درسها في مدينة حران وعلى أساتذتها وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية، ولكن لاكما خطط لها صاحب الأكاديمية، أفلاطون، بل كما قرأها أبو نصر الفارابي من خلال ظروف المجتمع الإسلامي في عصره وتطلعات قوى التغيير فيه مما جعل منها مدينة تعكس الهموم السياسية في المجتمع العربي الإسلامي أكثر من أي شيء آخر"[204]، الرؤية الفارابية إذن ليست أرسطية بل تقف على الطرف المناقض لها ببنيتها الهرمسية، ومدينتها الفاضلة الأفلاطونية، بالرغم من اشتغال (الفارابي) بالمنطق الأرسطي، وهو أكثر من عمل على نشره وتبيئته في الثقافة العربية.

كما أماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن الرؤية السينوية، و أنها لم

(201) المصدر نفسه، ص362.

(202) المصدر نفسه، ص462.

(203) خطأ مطبعي وردت الكلمة (هرمسية) وصححناها حسب السياق الذي وردت فيه.

(204) المصدر نفسه، ص462.

تكن تطويرا لرؤية (الفارابي)، "وعلى الرغم من أن ابن سينا قد تبنى الهيكل الميتافيزيقي الهرمسي للمنظومة الفارابية فإن الرؤية الماورائية التي شيدها عليها لم تكن قراءة لمدينة الفارابي الفاضلة ولا نوعا من إعادة التفكير فيها، لقد ارتبط ابن سينا بالهرمسية عن طريق الإسماعيلية ودعاتها (...) فلسفة (الخلاص) التي تتمحور حول موضوعين مترابطين: (النفس) و(المعاد) وهكذا جاءت الرؤية السينوية هي الأخرى جمعا، بل تلفيقا، بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية"[205]، استعادت الرؤية السينوية الرؤية الهرمسية التي جسدتها الفلسفة الإسماعيلية، التي رفض الانضمام إليها على المستوى السياسي، لكنه تبنى فلسفتها الماورائية على المستوى الفكري والأيديولوجي، صحيح أن (ابن سينا) أشاد بـ(الفارابي) لكن ذلك لم يمنعه من تغيير اتجاه ومضمون المنظومة الفارابية ويتضح ذلك في النقاط الآتية:

- النفس عند الفارابي بالرغم من تعدد وظائفها تظل واحدة مرتبطة بالبدن غير منفصلة هي صورة للجسد ووجودها مرتبط بوجوده، وهذا عكس ما ذهب إليه ابن سينا الذي برهن على جوهرية النفس،فالنفس عنده،مستقلة عن البدن إنها (الأنا) المستقل بذاته.

- اهتم (الفارابي) بالعقل وجعله ثلاث مراتب العقل الهيولاني، و العقل بالفعل، والعقل المستفاد، والسعادة عنده طريقها، "هو العقل واستكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادئ الموجودات ونظام الكون والعقول المفارقة"[206]، تتم السعادة بالمعرفة النظرية، عند (الفارابي)، بينما ترتبط السعادة عند (ابن سينا) باللذة،التي تحققها النفس بانفصالها عن البدن كما يربط (الفارابي) السعادة بالطبيعية الاجتماعية للإنسان،بأن يعيش داخل مجتمع فاضل،بينما سكت ابن سينا على

(205) المصدر نفسه، ص462.

(206) المصدر نفسه، ص465.

ذلك[207]، أوضحت النقاط السابقة أوجه الاختلاف بين رؤية(ابن سينا)، والمنظومة الفارابية ومدينته الفاضلة، التي بقت يتيمة حسب ما جاء في الخطاب النقدي الجابري، ولم يستأنف أحد من فلاسفة المشرق العربي النظر فيها وتطويرها، هذا بالإضافة إلى عدم انشغال (الفارابي) بإشكاليات المتكلمين ومنهجهم، تلك الإشكاليات التي شغلت (ابن سينا) كما سبق أن ذكرنا وجعلت من فلسفته فلسفة تلفيقية[208]، عكست مشاغل عصره وقدمت إجابات صريحة أو ضمنية عن الإشكاليات السائدة حينئذ، "ومن هنا ارتبط (الجميع) داخل الثقافة العربية الإسلامية بالسينيوية نوعا من الارتباط، فأصبحت السينوية تمثل، بدون منازع الصيغة (البرهانية) للفلسفة والكلام والتصوف في الإسلام، وبالتالي الممثل (الرسمي) للبرهان في الثقافة العربية الإسلامية"[209]، وبرز الطابع التلفيقي في الفلسفة السينوية في جمعها بين أربعة اتجاهات، علم الكلام، والتصوف والفلسفة الأرسطية، والفلسفة الإسماعيلية، محورها (ابن سينا) حول محورين أحدهما انشغل بالبحث في العلاقة بين الله والإنسان والعالم، وطغت عليه إشكاليات علم الكلام، والمحور الثاني انشغل فيه بالبحث في علاقة الإنسان بالسماء وطغت عليه النزعة العرفانية المشرقية [210].

كما أخذ الخطاب النقدي الجابري على ابن سينا عدم اعترافه بالوجود الموضوعي للكليات من جهة وتصوره لماهية الشيء بغض النظر عن وجوده،

---

(207) المصدر نفسه، ص466.

(208) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى أنه "نستعمل هنا كلمة (تلفيق)syncretisme بمعناها الفلسفي الذي يفيد: مزيج من الآراء على هذه الدرجة أو تلك من الخلط، لا تؤسسه روح نقدية، ولا يرقى بالأحرى إلى مستوى المنظومة المنسقة، أما التوفيقية eclectisme فتعنى منظومة منسقة من الآراء المنتقاة من مذاهب فلسفية مختلفة؟".

المصدر نفسه، ص 488.

(209) المصدر نفسه، ص 462.

(210) المصدر نفسه، ص 467-468.

"فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسبه لها أفلاطون، بل يرى أن وجود المفاهيم العامة إنما هو في العقل فقط (...) يرى ابن سينا أن الماهية غير الوجود (...) بمعنى إننا نتصور الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده"[(211)]، فالوجود إذن غير الماهية عند ابن سينا.

أماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا، التي خلط فيها بين آراء (أفلاطون)، وبين آراء (أرسطو) بطريقة تلفيقية، فالعلاقة بين النفس والبدن عند (أرسطو) تقوم على أساس لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، بينما العلاقة بينهما عند (أفلاطون) علاقة انفصال كعلاقة الربان بالسفينة، "يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معا سكتا عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها أي كونه جوهرا روحانيا فاض على البدن، ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له"[(212)]، وبالرغم من هذا الطابع التلفيقي الذي طبع آراء (ابن سينا) في النفس، إلا انه لا يتجنب استخدام كلمات تدل على انفصال النفس عن البدن، وأنها سابقة على وجوده مثل كلمة "هبطت"[(213)]، وكشف الخطاب المدروس عن هدف (ابن سينا) من وضع نظريته في النفس في قوله، "كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيسا (عقليا)"[(214)].

(211) المصدر نفسه، ص 478.

(212) المصدر نفسه، ص478.

(213) أكد الخطاب النقدي الجابري رأيه أعلاه بالإشارة إلى قصيدة ابن سينا العينية عن النفس والتي مطلعها "هبطت إليك من المحل الأرفع...".
المصدر نفسه، ص479.

(214) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى وعي ابن سينا بالانتماء الغنوصي لنظريته للنفس، كما أقرها الحكماء الربانيين وأصحاب الرياضة والمكاشفة، عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية.
المصدر نفسه، ص476.

عرى الخطاب النقدي الجابري اعتقاد (ابن سينا) بالخوارق والكرامات، التي دعا الناس إلى عدم استنكارها - وقد أشرنا إلى ذلك سابقا[215] ـ كما آمن باتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات عند زيارة القبور[216]، ودافع عن ذلك باتهام المنكرين لذلك بأنهم يجهلون أسباب وعلل ذلك، فهل هناك حديث عن العقل، والمعقول بعد هذه الاعتقادات والدفاع عنها من طرف ابن سينا؟

وكشف الخطاب المدروس عن التداخل في المنظومة السينوية على صعيد المنهج والمفاهيم، بين علم الكلام والفلسفة، فهو السمة البارزة في إلهيات (ابن سينا)، والتداخل بين الفلسفة والتصوف خاصة فيما يتعلق بالاخرويات، فانفتاح(ابن سينا) على علم الكلام جعله يتأثر بإشكالياته من جهة، كما تأثر علم الكلام بالسينيوية على مستوى المنهج، وكما أثر التصوف في فلسفة (ابن سينا) تأثر التصوف بدوره بفلسفة (ابن سينا) وأخذ صيغة فلسفية أو ما يسمى بالتصوف العقلي، "والنتيجة اختلاط مسائل التصوف بمسائل الفلسفة وقيام تصوف فلسفي كان من أبرز ممثليه ابن عربي السهروردي الحلبي وأمثالها"[217].

ذهب الخطاب النقدي الجابري إلى أن فلسفة (ابن سينا) إذا نظرنا إليها من زاوية العنصر الغالب عليها والذي طغى على العناصر الأخرى المكونة لها علم الكلام، التصوف والفلسفة الأرسطية، الفلسفة الإسماعيلية فهو العنصر الغنوصي، فهي عبارة عن نسخة إسلامية من الهرمسية بل، "النسخة الأرقى، و هذا الحقيقة ما يشكل جوهرها، وأعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيما يشكل جوهرها وليس في عناصرها مفردة أو مجتمعة"[218].

(215) أشرنا إلى ذلك في النقد الأيديولوجي في عرضنا لنقد الخطاب المدروس لـ (ابن سينا).
(216) المصدر نفسه، ص486-487.
(217) المصدر نفسه، ص495.
(218) المصدر نفسه، ص495-496.

عقد الخطاب المدروس مقارنة بين وضعية الفلسفة السينوية، و بين العصر الهيلينستي كرد فعل ضد العقلانية اليونانية، و "تأبى السينوية في مضمونها العام،بروحها واتجاهها،إلا أن تكرس رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد أخذت تتخلص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته الهرمسية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطقة الآخرين من جهة أخرى"[219]، وإذا كانت بعض جوانب فلسفة (ابن سينا) - كما أشار الخطاب النقدي الجابري -قد نجحت في إخفاء العمق الهرمسي الغنوصي، فإن التيارات العرفانية والباطنية والإشراقية عند (ابن عربي) و (السهروردي)، التي نهلت من مؤلفات (ابن سينا) قد أعطت صورة مطابقة لفلسفة (ابن سينا) ذات الطابع اللاعقلاني.

ووصل الخطاب النقدي الجابري إلى خلاصة على صعيد المنهج والرؤية في النظام المعرفي البرهاني والعربي، وهي تحول المنهج الأرسطي إلى مجرد آلية ذهنية، حيث فقد المنطق وظيفته، كما رآها (أرسطو) وهي (التحليل والبرهان)، وانتهى الأمر به مع (ابن سينا)، أن عاد البرهان إلى مكان عليه قبل الإسلام، "ولكن بعد أن ترك فيها آلته وأشلاء من جهازه المفاهيمي وتصوراته العلمية، لقد تداخل هذا الموروث الأرسطي المفكك مع الخليط الهرمسي المقوم للعرفانيات الإسلامية، مع الموروث البياني الذي كان قد توقف عن النمو بعد أن استنفذ كل إمكانياته"[220]، لقد تداخلت النظم المعرفية على مستوى المنهج واختلطت المفاهيم، واشتبكت المسائل بينها مما تطلب إعادة التأسيس والبنية، وانتهى النظام المعرفي البرهاني على صعيد الرؤية، "إن البرهان كرؤية قد انتهى به الأمر مع ابن سينا إلى الانخراط في إشكالية المتكلمين من جهة وتبنى منتجات (العقل المستقيل)، منتجات العرفان الهرمسي من جهة ثانية، مما أفقد الرؤية البرهانية الأرسطية

(219) المصدر نفسه، ص496.

(220) المصدر نفسه، ص496.

طابعها العقلاني (العلمي)"[221]، هكذا انتهى النظام المعرفي البرهاني منهجا ورؤية باختلاطه بالنظم المعرفية الأخرى، وبرزت في الثقافة العربية مرحلة تداخل النظم المعرفية الثلاثة، وهي ما أطلق عليها ابن خلدون.

الجدول رقم (41)

يوضح الانتقادات الموجهة إلى المنهج والرؤية في النظام المعرفي البرهاني العربي

نقد المنهج في النظام المعرفي البرهاني العربي	نقد الرؤية في النظام المعرفي البرهاني العربي
منهج الكندي منهج سجالي غير برهاني . - فلسفة ابن سينا تلفيقية . - استدلالات ابن سينا سطحية وشكلية . - ضحى ابن سينا بالصرامة المنطقية . - الغزالي حول المنطق الارسطي إلى مجرد آلية ذهنية شكلية . - هدف الغزالي من المنطق الدفاع عن عقائد جاهزة وليس آلية لإنتاج المعرفة . - مقدمات القياس عنده غير ضرورية . - عدل بنية المنطق الارسطي بحذف أجزاء منها دون أن يطورها أو يضيف إليها جديداً.	- الفلاسفة العرب تبنوا العلم الطبيعي كأجزاء وليس ككل بذلك مارسوا عمليات العزل والحذف والبتر، أي عزل الرؤية الأرسطية عن سياقها العام. - احتفاظ الكندي بالرؤية الإسلامية هذا يعني أنه لم يطور ولم يتجاوز الرؤية الارسطية. - رؤية الفارابي رؤية هرمسية مناقضة لرؤية ارسطو. - رؤية ابن سينا رؤية هرمسية. - أسس ابن سينا نظرية النفس الهرمسية تاسيسا عقلياً. - تحول المنطق على يد ابن سينا إلى آلية ذهنية فقدت وظيفتها (التحليل و البرهان). - افقد الرؤية الأرسطية طابعها العقلاني العلمي.

كما ذكر الخطاب المدروس (طريقة المتأخرين)، كان ذلك مصير النظام البرهاني في المشرق العربي،بينما أخذ مسارا مخالفا لذلك في المغرب العربي والأندلس،كما برز في خطاب رواد المدرسة المغربية وهم (ابن حزم،وابن باجة،وابن رشد)،والتي نضجت العقلانية العربية المغربية في أعمالهم، وذلك بتبنيهم الفلسفة الأرسطية منهجا ورؤية حيث قدموا عقلانية مغايرة لعقلانية المشرق العربي، جسدت مشروعا بديلا لها ولا يتسع المقام ولا تسمح حدود البحث للتطرق إليها، وهو مشروع جدير بالاهتمام والبحث والتعمق في دراسته.

(221) المصدر نفسه، ص491.

ثالثاً: نقد (التداخل في طريقة المتكلمين المتأخرين):

رصدنا العبارات النقدية التي تضمنت نقد لفئة (التداخل في طريقة المتكلمين المتأخرين)، التي تم فيها التداخل بين النظم المعرفية العربية الثلاثة، النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني، والنظام المعرفي البرهاني، وكانت نسبة العبارات النقدية التي استهدفتها 3٪ تقريبا بالنسبة للفئات الجزئية المجاورة لها في الجدول رقم (32)، واحتلت المركز الأخير بينها، وتضاءل هذه النسبة لا يعني عدم اهتمام الخطاب النقدي الجابري بهذا التداخل ولكن يرجع ذلك إلى توقفه عند بداية مرحلة الانحطاط أي مرحلة التداخل، كاشفا عن كيفية حدوثه دون أن يتابع مراحل نموه مكتفيا بتحليل بعض النماذج كعينات تمثل كيف تمت عملية تداخل النظم الثلاثة.

قسم الخطاب النقدي الجابري عملية تداخل النظم المعرفية العربية إلى قسمين:

تداخل تكويني، وتداخل تلفيقي.

1 ـ نقد التداخل التكويني بين النظم المعرفية:

تجدر الإشارة قبل أن نتطرق إلى عملية التداخل بين النظم المعرفية، أن ننبه إلى عملية الاصطدام التي حدثت بين البيان والمنطق في مناظرة (السيرافي ومتى)، فأبرزت عمق الاصطدام بينهما، كذلك اصطدام البرهان بالعرفان، "فإن تعليق أبي سليمان السجستاني المنطقي على رسائل أخوان الصفا وهجومه المكشوف على الإسماعيلية يسجل بدوره عنف الاصطدام الذي عرفه عصره ما بين (البرهان) و (العرفان)"[222]، وقد تطور هذا الاصطدام بين النظم المعرفية على شكل ثنائي كل نظامين معا، إلى أن تداخلت النظم المعرفية الثلاثة في بعضها البعض.

(222) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص262-263.

إذا كان التداخل التلفيقي قد بدأ مع لحظة (الغزالي) في القرن الخامس الهجري، فإن التداخل التكويني قد بدأ قبل ذلك، "لقد بدأ (التداخل) بين البيان والعرفان مع الحارث المحاسبي، وبين البيان والبرهان مع الكندي، وبين البرهان و العرفان مع أخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليين "(223)، وهذه المحاولات، لا تعبر عن التداخل بالمعنى العميق وإنما هي محاولات تم تعميقها فيما بعد،فمحاولة (المحاسبي) غذت التصوف السني فيما بعد. وتطورت أفكار (رسائل أخوان الصفا) والعرفان الشيعي إلى الفلسفة الإسماعيلية، التي امتزجت مع الفلسفة الدينية الهرمسية، وعناصر من فلسفة أرسطو، "وكما حدث، أيضا للبرهان مع الفارابي الذي توج نظريته في المعرفة بفكرة (السعادة) العرفانية الهرمسية الأصل،ومع ابن سينا الذي جعل العرفان الهرمسي جزءا من منظومته،الجزء الذي هو بمثابة الثمرة من الشجرة"(224)،وقد أطلق الخطاب النقدي الجابري على هذه الأنواع من التداخل، التداخل التكويني الذي قصد به أو عرفه بـ "أي الذي يحدث في مرحلة التكوين بوصفه عنصرا من العناصر التي تغني الكيان المتكون وتستحثه على التعرف على نفسه من خلال ردود الفعل التي تصدر عنه إزاء الوافد المقبول أو الدخيل المرفوض"(225)، هذا بالنسبة للتداخل التكويني بين النظم المعرفية.

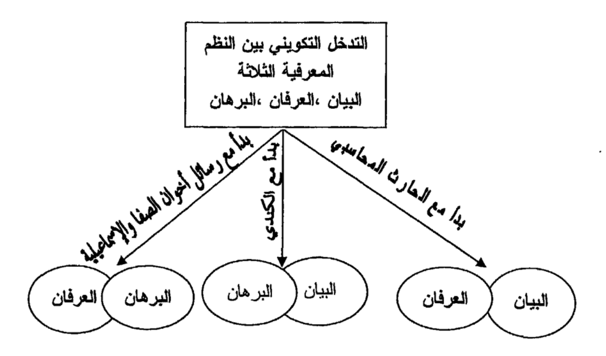
(223) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي.ص500.

(224) المصدر نفسه، ص500.

(225) المصدر نفسه، ص500.

ترسيمة رقم (6)

تبين التداخل التكويني بين النظم المعرفية الثلاثة



2 ـ نقد التداخل التلفيقي بين النظم المعرفية :

ركز الخطاب النقدي الجابري الحفر على ما أطلق عليه التداخل التلفيقي، فماذا يقصد به؟ وجدنا في الخطاب المدروس، نصا واضحا يحدد التداخل التلفيقي، ونصه "ونقصد به التداخل بين بنيات، لا بوصفها بنيات مستقلة بنفسها محصنة بقدرتها على استعادة توازنها الذاتي كلما دعت الحاجة [إلى][226] ذلك، ، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكيك عند أول محاولة"[227] لا يعني التداخل التلفيقي إدخال عنصر من بنية معينة إلى أخرى، بل الجمع بين مجموعة من العناصر من بنيات متعددة مفككة أي عناصر لاتكون بنية ملتحمة متماسكة، "مما يجعل منها تبقى أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تقوم العلاقة بينها على التجاور، إن لم

(226) خطأ مطبعي ورد في النص لكلمة[إى] وصححناها حسب السياق الذي وردت فيه أعلاه.
(227) المصدر نفسه، ص500.

يكن التنافر، ويحتفظ كل منها في داخله بشيء ما من الكل الذي تنتمي إليه أصلاً"[228] وهذا التداخل التلفيقي هو ما حصل في لحظة (الغزالي)، "اللحظة التي انعكست بقوة في الغزالي: تجربته و إنتاجه، والحق أننا إذا نظرنا إلى الغزالي كظاهرة فكرية وجدناه عبارة عن (ملتقى طرق) انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده التقاء بنيويا، أعني صداميا"[229] يتجلى هذا الصدام في أزمة (الغزالي) الروحية وشكه اللاإرادي، الذي كانت نتيجته تداخل هذه النظم على صعيد إنتاجه الفكري، فكيف مارس (الغزالي) عملية التداخل هذه؟ مارس (الغزالي) عملية دمج النظم المعرفية مع بعضها البعض في عدة اتجاهات، حيث فتح باب كل نظام لاستيعاب النظامين الآخرين. كما يوضح النص الآتي "لقد حصلت ابتداء من الغزالي، إذن تداخلات بين الحقول المعرفية الثلاثة (البياني، والعرفاني، والبرهاني) وكان (البرهان) هو الضحية. لقد انفتح البيان لقسم من العرفان (التصوف السني) ولقسم من البرهان (طريقة المتأخرين التي خلطت مسائل الفلسفة ومسائل الكلام...) وانفتح العرفان لقسم من البيان (الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة عند ابن عربي فضلا عن المتصوفة السنيين) ولقسم من البرهان (التوظيف الهرمسي للمنظومة الأرسطية وعلومها، وهي عملية كانت جارية في العرفان الإسماعيلي منذ البداية، ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي، مؤسسا التصوف الباطني كما ذهب بها معاصرة السهروردي الحلبي مذهبا آخر مؤسسا الفلسفة الإشراقية التي ستبقى حية بعده في إيران إلى العصر الحاضر)"[230]، قد أثبتنا النص السابق بالرغم من طوله، لأنه يلخص جملة التداخلات وامتداداتها التي حصلت بين النظم المعرفية الثلاثة، وكان ضحية هذا التداخل البرهان لماذا؟ لأن البرهان لا يقبل الانفتاح على أي نظام، لأنه

---

(228) المصدر نفسه، ص500.

(229) المصدر نفسه، ص500.

(230) المصدر نفسه، ص501.

يكفي نفسه بنفسه بما يتميز به من طبيعة نسقية كما صاغه (أرسطو) وعليه كان أي انفتاح يعرضه للتفكك، وهذا ما حدث بالفعل في الثقافة العربية، "وهذا ما حصل فعلا،فالثغرة التي أحدثها فيه الفارابي بتبني جوانب من الهرمسية سرعان ما اتسعت مع ابن سينا لتصبح النتيجة هي (الضربة القاضية) التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة : الفلسفة كما أرادها ابن سينا منظومة تلفيقية تجمع بين المشائية والهرمسية وعلم الكلام والتصوف"[231]والخطاب النقدي الجابري إذ يقر بأن ضربة (الغزالي) قد قضت على الفلسفة البرهانية في المشرق العربي،واستمرت في أشكال أخرى مثل التصوف الباطني عند (ابن عربي)، وعلى شكل فلسفة إشراقية عند (السهروردي)، بينما تمسكت بالطابع البرهاني في المغرب العربي والأندلس[232]، وأخذت شكل فلسفة برهانية مع (ابن رشد)[233].

لاحظ الخطاب المدروس أن لحظة (الغزالي) قد قسمت الفكر العربي إلى قسمين :إلى ما قبل (الغزالي)، ويمثلها البيان العربي (طريقة المتقدمين)، ولحظة (الغزالي) وما بعدها وهي(طريقة المتأخرين)، تلك الطريقة التي دشنها (الغزالي)،ونضجت في مؤلفات (الرازي)،وأخذت شكلها النهائي التي

---

(231) المصدر نفسه، ص501.

(232) جاء في الخطاب النقدي الجابري، إن انتشار التيار العقلاني النقدي في المغرب والأندلس لا ينفي وجود جدول تبني (العقل المستقيل) وروج لإطروحات هرمسية، وانتج شخصيات باطنية مثل إسماعيل بن عبد الله الرعيني الذي عاش في أواخر القرن الرابع الهجري، (أبي العباس الصنهاجي ابن العرين،المتوفى (سنة 536هـ)و (محي الدين ابن عربي 560-638هـ)كما كان هناك متصوفة سنيين كرسوا العقل المستقيل مثل (قطب الزمان الشيخ ابن مدين الغوث معاصر ابن رشد المتوفى 594هـ) وبذلك انتصر العقل المستقيل في المشرق والمغرب.

الجابري (محمد عابد) تكوين العقل العربي.ص323-325.

(233) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى امتدادات فلسفة ابن رشد بقوله (نعم إن فلسفة ابن رشد البرهانية لم تقم لها بعد قائمة في دار الإسلام،وإنما عاشت مستقبلها في أوروبا).

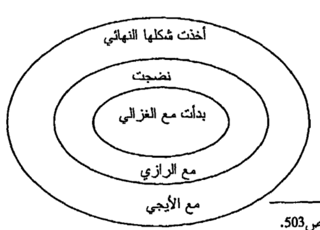
الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي.ص501-502.

تجمدت فيه مع (الأيجي)، ثم دخل الفكر العربي مرحلة التراجع والانحطاط، في المشرق الذي عم باقي أجزاء الوطن العربي كله فيما بعد.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن عملية التفكيك التي مارسها (الغزالي)، كان واعيا بها وقد مارسها بصورة منهجية، فكيف تم ذلك ؟، فكك (الغزالي) مجال العرفان إلى قسمين القسم الأول العرفاني الإسماعيلي، أصدر بخصوصه فتوى توجب تخطيئه وتكفير المنتمين له، والقسم الثاني هو العرفان الصوفي، "بينما أقر الثاني ودافع عنه معتبرا إياه منبع الحقيقة ومرتعها والطريق (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال)"[234]، ولكي يحقق المصالحة أو التداخل بين العرفان الصوفي والبيان، أدخل الأول إلى دائرة الثاني من بابه الرسمي أي الفقه، وقسم التصوف إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، يوازي الأول علم الفقه الذي يهتم بكيفية أداء الفروض (الصلاة والصوم...)، والقسم الثاني من الفقه هو علم المعاملة الذي يهتم بكيفية أداء تلك الفروض أداء روحيا، وبذلك أصبح الفقه فقهين: أحدهما يهتم بالعبادة الجسمانية والمعاملة الاجتماعية، والآخريهتم بالعبادة الروحية، "وأما علم المكاشفة فاكتفى في شأنه (...) بما اكتفى به الأنبياء مع الخلق فاقتصر مثلهم على (الرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال)"[235].

ترسيمة رقم (7)

توضح أهم مؤسسي طريقة المتكلمين المتأخرين



(234) المصدر نفسه، ص503.

(235) المصدر نفسه، ص504.

وقد أطلق (الغزالي) على الكتب التي تمثل علم المكاشفة أسماء مثيرة[236]، بذلك جعل من التصوف فقها آخر يكمل الفقه السني المعروف وأعطاه بعداً روحياً، مثل باطن الشريعة، بينما مثل علم المكاشفة باطن العقيدة، "لقد أدخل الغزالي،إذن، التصوف بقسميه، العملي والنظري،إلى دائرة السنة من باب السنة الواسع: الفقه،فأصبح منذئذ مكوناً أساسياً من مكونات الفكر السني لا بل العقل البياني نفسه"[237]،بهذه الطريقة فكك (الغزالي) العرفان، وأدخله إلى مجال الفكر السني حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ منه بعد أن كان يرفضه.

كما أوضح الخطاب النقدي الجابري الطريقة التي فكك بها (الغزالي) البرهان، "أما في مجال البرهان فقد فكك الغزالي المنظومة السينوية إلى أجزاء عزل بعضها عن بعض. لقد أخذ المنطق واعتبره مجرد آلة أو معيار تمتحن به المعارف في أي ميدان كان ودعا إلى اصطناعه منهجا وفي العقليات خاصة،وألح على ذلك إلحاحاً (...)، أما الرياضيات فقد حذر منها"[238]، كما فكك (الغزالي) الطبيعيات إلى مسائل، أنكر أربع[239]، أهمها بالنظر إلى أثارها في العلم الطبيعي هو إنكار مبدأ السببية، كما فكك (الغزالي) الإلهيات إلى عشرين مسألة بدعهم في سبعة عشر مسألة وكفرهم في ثلاثة، أما السياسيات فأراء الفلاسفة لا تتعلق بالدين وإنما بالأمور المصلحية في الحياة الدنيا،أما الأخلاق فحكمه عليها بأنها مأخوذة من المتصوفة.

---

(236) من تلك الكتب (مشكاة الأنوار) و (جواهر القرآن)،و (المقصد الأسنى)و (المعارف العقلية)،و (المضنون به على غير أهله).
المصدر نفسه، ص504.

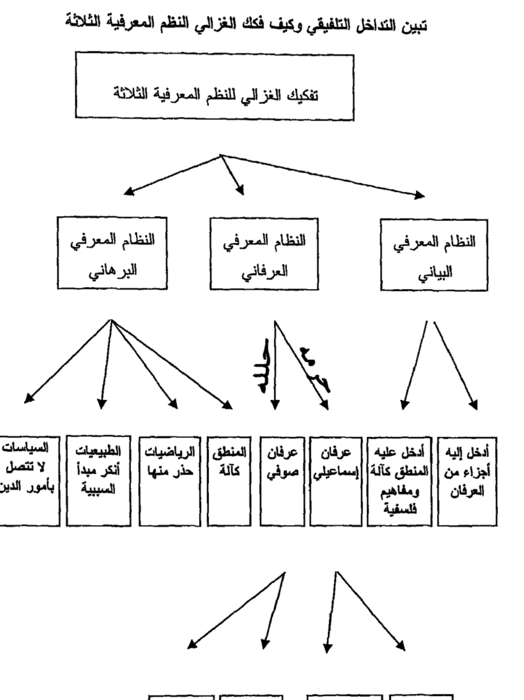
(237) المصدر نفسه، ص504.

(238) المصدر نفسه، ص504.

(239) المسائل الأربع التي أنكرها الغزالي على الفلاسفة يمكن تلخيصها في قولهم بالاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات أي مبدأ السببية،وقولهم إن النفوس جواهر قائمة بذاتها

ترسيمة رقم (8)

تبين التداخل التلفيقي وكيف فكك الغزالي النظم المعرفية الثلاثة



غير منطبعة في الأجساد، وقولهم باستحالة العدم على النفوس فهي إذا وجدت أبدية، وقولهم باستحالة رد النفوس إلى الأجساد.

المصدر نفسه، ص504-505.

وانتقد الخطاب النقدي الجابري (الغزالي) بأن عملية التفكيك التي مارسها على العرفان والبرهان انعكس أثرها على البيان،حيث دخلت علوم كانت في دائرة الحرام إلى دائرة البيان بلا حرج، "وهكذا ستنفتح هذه الدائرة (رسميا) على مسائل علوم البرهان ومفاهيمها، كما انفتحت من قبل على مفاهيم العرفان بقسميه : المعاملة والمكاشفة وعلى جزء كبير من عالمها. والنتيجة : ظاهرة (التداخل التلفيقي) الذي نحن بصدده"[240]، بذلك انفتح النظام المعرفي البياني، وهو اكثر النظم المعرفية أصالة، على العرفان والبرهان. وبرز التداخل بين البيان والبرهان عندما أخذ (الغزالي) المضمون من الأول والشكل من الثاني،وخصص مؤلفاته بهذه الطريقة للعوام،وبرز التداخل بين البيان والعرفان عندما أخذ الشكل من الأول والمضمون من الثاني وخصص مؤلفاته التي كتبها بهذه الطريقة للخواص، وبذلك أصبح البيان مع لحظة (الغزالي) لا يمثل العقل البياني كما عرفناه عند الأشاعرة والمعتزلة،بل أصبح يعبر عن (طريقة المتأخرين) التي تداخلت فيها مختلف النظم وأصبح ميداناً لصراع المقولات، "ومازال، مسرحاً لصراع المقولات واختلاط المفاهيم"[241].كما توضح الترسيمة رقم (8).

3 ـ نقد العقل العربي في طريقة المتكلمين المتأخرين :

وقف الخطاب النقدي الجابري على مكونات العقل العربي الجديد، الذي مثلته (طريقة المتكلمين المتأخرين) من خلال تحليل بنية ومضامين خمسة كتب، الكتاب الأول هو (أصول الدين)، (لأبي منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى 429هـ)، " (...) عرض فيه باختصار مسائل علم الكلام الأشعري في صورة تمثل أرقى ما وصلت إليه (طريقة المتقدمين) من حيث التبويب والتنظيم، أما المضمون فقد بقي هو هو"[242]،يمثل كتاب

(240) المصدر نفسه، ص505.

(241) المصدر نفسه، ص505.

(242) المصدر نفسه، ص510.

(البغدادي) هذا النظام البياني مبنى ومعنى، أما الكتاب الثاني فهو لـ(الغزالي) وهو (الاقتصاد في الاعتقاد)، وهو يعبر عن مرحلة الانتقال من طريقة المتقدمين إلى طريقة المتأخرين، فهو ينتمي إلى الأولى في مضمونها وإلى الثانية في المنهج، "وإذن فإن ما هو غائب عند الغزالي هو أساسي في كل من المنهج البياني والمنهج البرهاني. أما ما هو حاضر فهو الجدل منهجا ومقدمات أو (مواضع)، الجدل كما يتحدد داخل المنطق الأرسطي"[243]، بذلك مثل (الغزالي) المرحلة الانتقالية من طريقة المتقدمين إلى طريقة المتأخرين التي يجسدها كتاب (المباحث المشرقية) لـ (فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى 544 هـ)، حيث لاحظ الخطاب النقدي الجابري، أنه يسجل نقطة تحول في علاقة علم الكلام بالفلسفة، حيث مارس الكلام في الفلسفة بدمجهما معا، "إنها طريقة المتأخرين في مرحلة تمام نضجها واكتمالها مرحلة (التداخل التلفيقي) بين البيان والبرهان، بين مفاهيم علم الكلام ومسائله ومفاهيم الفلسفة ومسائلها"[244]. كما لاحظ أن مشروع (الرازي) يستعيد مشروع (ابن سينا)ولكن بتوجيه من (الغزالي)، فإذا كان (ابن سينا) أراد احتواء الفلسفة لعلم الكلام، فإن (الرازي) عمل على احتواء علم الكلام للفلسفة بتبيئة المفاهيم الفلسفية، ودمجها في إشكاليات علم الكلام، وجعل بنية الفلسفة تستنسخ بنية علم الكلام.

وانتبه الخطاب النقدي الجابري إلى حضور (الغزالي) في تفكير (الرازي)، وقد كان حضورا مباشرا خصوصا فيما يتعلق بالمنطق والعرفان فإذا كان (الغزالي) قد أراد للمنطق أن يكون معيارا فإن (الرازي) جعل منه علما شكليا مستقلا، "أما موقفه من العرفان فلعل ما تجدر الإشارة إليه بادئ ذي بدء هو أن صاحبنا كان أول من أدرج المتصوفة في لائحة الفرق الإسلامية، (...) وإذن فلقد دخل التصوف (التاريخ) مع الرازي وأصبح

(243) المصدر نفسه، ص 510.

(244) المصدر نفسه، ص 511.

فرقة من الفرق الإسلامية، لها أصولها وفروعها، فصار من حق أهلها أن يعتبروا أنفسهم (الفرقة الناجية) على غرار ما تفعل الفرق الأخرى"[245].

أما الكتاب الذي يمثل تمام نضج العقل في (طريقة المتأخرين) فهو، "(...) كتاب (المواقف في علم الكلام) لعضد الله والدين القاضي عبد الرحمن الأيجي، (680 هـ ـ 756هـ)"[246]، هذا الكتاب الذي لا يختلف مضمونه عن كتابي (الرازي)[247]، أما منهجه أو شكله، "وجدناه أشبه ما يكون بمعجم مفصل للمصطلحات الفلسفية والكلامية منه بكتاب في الفلسفة أو علم الكلام"[248]، والشيء الوحيد الذي ينقصه كي يكون مطابقا لمعجم مصطلحات، هو الترتيب الأبجدي، حيث رصت المصطلحات في سلسلة، وأسلوب عرضها أسلوب معجمي كذلك، وهذا الطابع المعجمي جعل منه متنا يستهوي الشراح في علم الكلام والفلسفة والمنطق، ووضعت له شروح وحواشي إنه يمثل، "دائرة معارف تتجسم فيها، واضحة جليه ظاهرة (التداخل التلفيقي)"[249]، كان ذلك عرضا ملخصا جدا لطريقة تداخل النظم المعرفية الثلاثة في الثقافة العربية، كما عرضها الخطاب النقدي الجابري التي دشنت عصر الانحطاط. فماذا عن وضع العقل العربي في طريقة المتكلمين المتأخرين ؟.

عقد الخطاب النقدي الجابري - كما يوضح الجدول رقم (42) - مقارنة بين العقل العربي في (طريقة المتقدمين) و (طريقة المتكلمين المتأخرين)، كان العقل العربي في الأولى منتجا، "أمكن القول بدون تردد إنه كان في

(245) المصدر نفسه، ص 516.
(246) المصدر نفسه، ص 517.
(247) كتابي الرازي (المباحث المشرقية) وكتاب (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين).
المصدر نفسه، ص 511.
(248) المصدر نفسه، ص 517.
(249) المصدر نفسه، ص 519.

هذه عقلا منتجا بينما تحول في تلك إلى عقل يجتر ما يستهلك، فعلا لقد كان العقل العربي، منذ بدايات عصر التدوين إلى لحظة الأزمة، لحظة الغزالي، عقلا يبنى منهجا ويشيد رؤية، في الحقل البياني وعلومه أولا ثم في الحقل العرفاني و(أسراره) ثانيا ثم في حقل (البرهان) و(علوم الأوائل) ثالثا"[250]، كان العقل العربي يبني مناهج، عن طريق ابتكار مفاهيم، وتطويرها، وتبيئة أخرى، كمفاهيم البرهان التي وجدها جاهزة وعمل (الفارابي) على تبيئتها في عبارات مفهومة فصيحة، كان العقل حتى لحظة (الغزالي) عقلا فاعلا - حسب ما جاء في الخطاب المدروس - ، "وعلى الرغم من حضور اللامعقول، بهذه الدرجة أو تلك، في الحقول المعرفية الثلاثة التي مارس العقل العربي فيها فاعليته، فإن المرء لا يملك إلا أن يسجل، وبحروف غليظة، أن عالم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية في الفترة المذكورة كان عالما حيا، لا بل زاخرا بالحياة، وبالتالي فالمفاهيم كانت مفاهيم حية تحيل إلى عالم معرفي تحدده وتتحدد به"[251]، كان ذلك وضع العقل العربي في (طريقة المتكلمين المتقدمين)، كان عقلا منتجا فاعلا، بنى نظما معرفية، شيد كل منها على منهج محدد ورؤية واضحة متميزة تخص كل واحد منها، أما العقل العربي في لحظة (الغزالي) لحظة (التداخل التلفيقي) بين النظم المعرفية الثلاثة فأصبح وضع العقل العربي مختلفا، "لقد توقفت عمليتا البناء والتبيئة، بل إن البناءات الثلاثة قد تفككت إلى قطع. وهكذا انصرف كل المجهود الفكري إلى عرض المعاني التي أعطيت لهذا المفهوم / الكلمة أو ذاك.. لم يعد المفهوم أداة نظرية تكثف علاقات وتحيل إلى عالم من المعرفة قائم، بل أصبح مجرد كلمة أو لفظ يتجدد ب(قال فلان) و (قال المتكلمون) وقال (الحكماء) و(عند المتصوفة) و(قال أصحابنا)"[252]، هذا ما آل إليه العقل العربي، وتساءل الخطاب

---

(250) المصدر نفسه، ص 520.

(251) المصدر نفسه، ص 521.

(252) المصدر نفسه، ص 521-522.

المدروس عن انعكاسات ونتائج تفكك النظم المعرفية على العلم والعقل العربي معا، بالنسبة للعلم الطبيعي، وهي طبيعيات (أرسطو) في ذلك الحين، والتي كانت تقدم معرفة عن ظواهر الطبيعة، كمعبر عن الحقيقة الموضوعية، فقد فصلت مفاهيمها عن سياقها وأدمجت مع مفاهيم كلامية، "وبعبارة قصيرة كانت تمثل في ذلك العصر (العلم) بوصفه المعرفة من أجل المعرفة، لا بل المعرفة من أجل فهم الطبيعة وتسخيرها. أما عندما انتزعت مفاهيم هذا العلم من حقلها المعرفي لترصف رصفا جنبا، إلى جنب مع مفاهيم (الفيزياء الكلامية)، التي شيدها المتكلمون بخيالهم لنصرة مذاهبهم ومعتقداتهم الدينية والتي سلكوا في تشييدها مسلكا مناقضا للعلم تماما، حيث عمدوا إلى بناء عالم الطبيعة والإنسان (= الشاهد) على الصورة التي تسمح لهم بقياس عالم الألوهية عليه (= الغائب)"[253]، لم تستطع (طريقة المتكلمين المتأخرين) أن ترفع علم الكلام إلى مستوى الفلسفة والعلم، "فإن ما حدث في الواقع ليس رفع علم الكلام إلى مستوى الفلسفة والعلم بل بالعكس النزول بالعلم الطبيعي الأرسطي إلى مستوى الفيزياء الكلامية، وهو مستوى كان أمعن في الجدل والسفسطة أكثر مما كان عليه الحال، حال المعرفة بالطبيعة، قبل أرسطو"[254]، هذا بالنسبة لمستوى العلم في زمن تداخل النظم المعرفية وفي عصر الانحطاط حيث تراجع وضع العلم إلى ما كان عليه قبل (أرسطو)، أما ما أصاب الأداة المنتجة العقل، فالخطاب المدروس أوضح بأنه قد نكون مخطئين إذا كنا نتوقع أن حاله سيكون أفضل مما وصل إليه العلم الطبيعي، الذي أصبح عبارة عن مفاهيم وألفاظ مفككة لا تبني منهجا ولا تشيد رؤية، وذلك ناتج عن العلاقة الوثيقة بين الموضوع وأداة إنتاجه، "إن العقل بنية تبني وتتبنين من خلال الموضوع والتعامل معه، والألفاظ / المفاهيم التي نحن بصددها لا تبني شيئا، وبالتالي لا يمكن فهمها لأنها لا ترتبط بعالم معين يعطيها معنى... كل ما يمكن أن يفعله (العقل) المتعامل معها هو أن

---

(253) المصدر نفسه، ص 522.

(254) المصدر نفسه، ص 522-523.

يحفظ الأقوال التي قيلت فيها أو بصددها ويستظهرها على ظهر قلب، وذلك في الحقيقة هو ما آل إليه العقل العربي مع (المتأخرين) سواء في ميدان البيان أو العرفان أو البرهان"[(255)]، اقتصر العقل العربي في هذه المرحلة على عملية الحفظ والتذكر، "لقد صارت كل فاعليته أن يحفظ ويتذكر لا أن يفكر ويستدل، وأصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة: (المسألة فيها قولان) بل (أقوال)"[(256)]، العقل العربي مع طريقة المتأخرين أصبح عقلا لا يفكر ولا يستدل بل أصبح عقلا يحفظ ويتذكر، عقلا غير منتج بل عقلا يستهلك النصوص مبتعدا عن الطبيعة وظواهرها، وظيفته الشرح والتفسير والإيجاز والتلخيص، وقد برز بصورة أوضح في عصر الانحطاط، كما تجلى في الشروح والحواشي على أمهات الكتب العربية، وبذلك انتصر العقل المستقيل الذي نلخص مظاهره فيما يأتي : ـ

"لم يعد الفقه اجتهادا بمعنى استنباط أحكام جديدة بالقياس (...) بل أصبح (= الفقه) ملكة أي آلية ذهنية راسخة لا شعورية قوامها (...)، أي إلحاق كل نظير بنظيره، وفصله عما قد يكون قد ارتبط به مما ليس نظرا له"[(257)]، هكذا تحول العقل الفقهي إلى (عقل - عادة) عندما تحول الفقه إلى مجرد فروض نظرية يتم الإلحاق والفصل فيها على شكل تمرينات رياضية، كما تحول العقل في النحو إلى (عقل - عادة)، "إذ كان القياس فيهما قد تطور إلى نفس (العقل - العادة) عندما تحولت الممارسة النحوية إلى (تمارين) في الإعراب لفروض نظرية لغوية"[(258)].

كما انتهى علم الكلام على طريقة المتأخرين إلى الجمود والتقليد، حيث سادت الأشعرية القائلة (بالمشيئة الإلهية) المنكر لمبدأ السببية.

(255) المصدر نفسه، ص 523.

(256) المصدر نفسه، ص 523.

(257) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي، ص 326.

(258) المصدر نفسه، ص 326.

الجدول رقم (42): يوضح وضع العقل العربي في طريقة المتكلمين المتأخرين بالمقارنة مع طريقة المتكلمين المتقدمين.

العقل العربي في طريقة المتكلمين المتقدمين	العقل العربي في طريقة المتكلمين المتأخرين
– عقلا منتجا بنى مناهج، وشيد رؤى. – انتج ثلاثة نظم معرفية، النظام البياني - والنظام العرفاني - والعقل البرهاني. – ابتكر مفاهيم وبيأ مفاهيم اخري. عقلا فاعلا. – خلق عالما فكريا حيا.	ـ عقل يجتر ويستهلك. – أوقف عملية البناء والتشييد والتبيئة. – فكك النظم المعرفية الثلاثة إلى اجزاء. – صرف جهده في البحث عن معنى كلمة أو مفهوم. – انتزع المفاهيم من إطارها المرجعي وسياقها وكون منها فيزياء كلامية لنصرة معتقداته. – ارتد بالعلم إلى الوراء إلى ما قبل أرسطو. – اقتصر على عمليات الحفظ والتذكر لا أن يفكر ويستدل. – كان ثابتة البنيوي (المسألة فيها قولان) بل أكثر. أهم مظاهره: – لم يعد الفقه اجتهادا بل آلية ذهنية لا شعورية إلحاق كل نظير بنظيره. – تحول العقل في الفقه إلى عقل - عادة. – تحول العقل في النحو إلى عقل - عادة. – في علم الكلام أنكر مبدأ السببية وتحول العقل إلى عادة عقلية. – المنطق تميز بالإغراق في الشكليات المحضة.

"وأما في مجال المنطق فقد تميزت (طريقة المتأخرين) بدورها بإغراقها في الشكلانية المحضة"[259]. ولخص الخطاب النقدي الجابري مظاهر العقل، العقل المستقيل في النص التالي، "انتصار (العرفان) وتحول (البيان) إلى (عقل - عادة) و(البرهان) إلى (عادة - عقلية).. تلك هي المظاهر الرئيسية لظاهرة استقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية في عصر التراجع والانحطاط، هذه الاستقالة التي مازال مفعولها ساريا إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقفة، إن لم يكن في كلها تقريبا دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير الأمية"[260]، هكذا انتصر العقل المستقيل في الثقافة العربية وساد عصر الانحطاط.

(259) المصدر نفسه، ص 527.

(260) المصدر نفسه، ص 528.

4 ـ البنية المحصلة للعقل العربي من النظم المعرفية الثلاثة :

كشف الخطاب النقدي الجابري عن بنية العقل العربي الناتجة عن النظم الثلاثة، والسلطات المرجعية التي تحكمت في العقل العربي، ودون الدخول في تفاصيل العلاقة بين عناصر البنية نوجز هذه السلطات في النقاط الآتية:

وصل الخطاب النقدي الجابري من خلال عملية الحفر، التي مارسها في الثقافة العربية القديمة إلى أن العقل العربي تحكمت فيه ثلاث سلط مرجعية هي: أولا سلطة اللفظ، ثانيا سلطة الأصل، ثالثا مبدأ التجويز. تنقسم السلطة الأولى سلطة اللفظ إلى قسمين: "أ ـ اللفظ ككائن مستقل عن المعنى (...) كقالب منطقي يزيد معناه بالزيادة في حروفه (...) وبعبارة قصيرة اللفظ كنظام خطاب يؤسس نظام العقل، ب ـ اللفظ (كظاهر) يثوي وراء (باطن) و(كتنزيل) يحتاج إلى (تأويل)، و(كإشارة) تختفي وراءها (حقيقة) و(كعبارة وهمية تقوم وراءها حقيقة إلهية)"[261].

وكشف الخطاب النقدي الجابري أن للفظ سلطتان، "وهكذا يكون للفظ سلطتان : سلطة شد الفكر إليه، فكر المؤول، وسلطة المضمون الأيديولوجي للمعنى الذي يراد تضمينه إياه"[262]. وإذا تساءلنا عن المضمون فهو لا يتجاوز مضمون مذهب السلف، أي أن اللفظ يتحكم في طريقة التأويل، كذلك مضمونه بذلك تبرر قوة سلطة السلف. السلطة الثانية هي سلطة الأصل وهي تنقسم بدورها إلى قسمين : أ ـ سلطة سلف تتجسد في المرويات والإجماع ومع مرور الزمن اكتسبت قوة القوانين الطبيعية، أو سلطة الأولياء الذين يرثون الأنبياء وسلطتهم تقترب من السلطة الإلهية، ب ـ سلطة الأصل بالنظر إليها كمثال سابق يقاس عليه، أي كأصل تقاس عليه الفروع، أو كشاهد يستدل به على غائب كإمارة أو دليل، والقياس البياني شبيه

(261) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي، ص 577-578.

(262) المصدر نفسه، ص 580.

بالقياس العرفاني، "ذلك أن القائس لا يبتدئ الحكم وإنما يقدر الشيء بمثله (قياس بياني) أو يذكر نظير بنظيره (قياس عرفاني) والعملية واحدة : المماثلة"[263].

أما السلطة الثالثة فهي مبدأ التجويز. 1 ـ "التجويز البياني ويجد أصله الميتافيزيقي الكلامي في تصور معين للإرادة الإلهية"[264]، ذلك أن كل الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه أوعلى ضده، وبالتالي إنكار مبدأ السببية، فالعلاقة بين السبب والمسبب ليست ضرورية، مبدأ التجويز الذي يجد أساسه النظري في نظرية الجوهر الفرد التي تكرس التصور الجزئي للمكان والزمان، والعلاقة فيها تبنى على الانفصال وليس الاتصال. 2 ـ التجويز العرفاني الذي يجد أصله كذلك في التصور السابق للإرادة الإلهية، ويوظف ذلك بطريقة مخالفة للبيانيين الذين اتخذوا من الإعلاء للإرادة الإلهية وسيلة للحد من قدرة الإنسان، فإنهم أي البيانيين اتخذوا من مبدأ التجويز وسيلة لتمرير إيمانهم بالخوارق والكرامات، "فالإرادة الإلهية المطلقة قادرة على إيجاد (الكرامات) للأولياء"[265].

كما كشف الخطاب النقدي الجابري عن تعاضد وترابط بل وتشابك السلطات الثلاث، "فسلطة اللفظ التي توجه الفكر إلى طلب المعاني من الألفاظ بدل البحث عن حقائق الأشياء تصرف العقل عن صياغة المفاهيم وتجعل نظامه بالتالي تابعا لنظام الخطاب بدل أن يكون انعكاسا تجريبيا لنظام الأشياء"[266]، انصراف العقل عن نظام الأشياء، ودراسة ظواهر الطبيعة، يعني إهمال نظام السببية، وبالتالي غيابه، وإذا كان حاضرا فهو حضور باهت، لأن العقل العربي لم يتكون من خلال إدراكه عالم الأشياء وأسبابه،

(263) المصدر نفسه، ص 578.
(264) المصدر نفسه، ص 578.
(265) المصدر نفسه، ص 579.
(266) المصدر نفسه، ص 579.

وإنما من خلال مبدأ التجويز في الكلام وفي نظام الخطاب. كما أن سلطة اللفظ تقودنا إلى سلطة السلف، في عملية التأويل عندما توجه فكر المؤول، وتدفعه إلى تضمين أفكاره الإيديولوجية بما ينسجم والنص (أي سلطة الأصل) أو السلف، بذلك تلتقي سلطة اللفظ وسلطة الأصل، كما أن الأصل كمعطى يقاس عليه، فالعلاقة بين الأصل والنتيجة ليست ضرورية، وإنما هي مجرد احتمال، إن العقل العربي لا يعرف اللزوم المنطقي، لأنه "لا يصدر عن مبدأ السببية، بل عن مبدأ التجويز. إن الصدور عن مبدأ السببية في العمليات العقلية لا يتأتى، إلا إذا كانت العلة أي الحد الأوسط، معطاة وكان المطلوب هو النتيجة وحدها"[267]، هذا ما يفتقده القياس البياني والعرفاني، لأن النتيجة معطاة مسبقا، والبحث يكون عن العلة من هنا جاء الاحتمال والظن وبالتالي مبدأ التجويز، وبذلك خضع العقل العربي الذي تكون داخل الثقافة العربية خضع في تفكيره إلى (سلطة اللفظ وسلطة السلف وسلطة القياس وسلطة التجويز)، وذلك إلى درجة يصح معها القول، "إن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه"[268]، خصائص العقل العربي هي، سيادة سلطة السلف، التعامل مع الألفاظ أي الممكنات، "وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وإنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم"[269]، هذا عن العقل العربي القديم بسلطاته، ولكن ما علاقة هذه السلطات بالعقل العربي الحديث والمعاصر، وبصيغة أخرى ما علاقة العقل العربي القديم بالعقل العربي الحديث؟

(267) المصدر نفسه، ص 581.

(268) المصدر نفسه، ص 582.

(269) المصدر نفسه، ص 582.

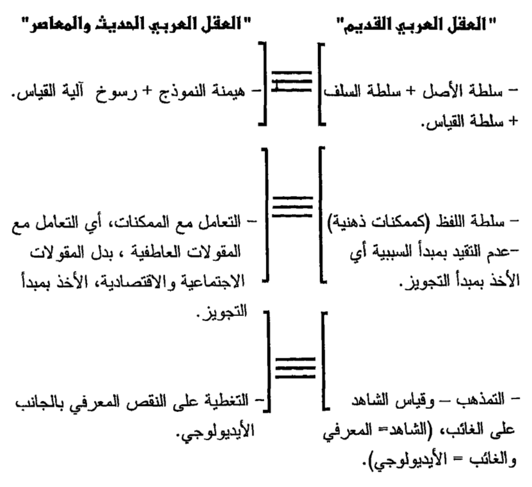
قارن الخطاب النقدي الجابري بين السلطات التي حكمت العقل العربي القديم، وخصائص العقل العربي الحديث والمعاصر، التي كشف عنها أثناء تشخيصه لعوائقه الايبيستيمولوجية في المرحلة الأولى من النقد الايبيستيمولوجي، في قوله، وما عبرنا عنه هناك ب(الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر) وجدنا أن هذه من تلك كالماء من الماء، ف(هيمنة النموذج السلف)و(رسوخ آلية القياس الفقهي) هما الجانبان الأساسيان اللذان تتجلى فيهما سلطة الأصل: سلطة السلف وسلطة القياس"[270]، ويستمر الخطاب النقدي الجابري في مقارنته، "أما ما عبرنا عنه هناك ب(التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية) فهو من جهة مظهر من مظاهر سلطة اللفظ"[271]، أي مقابلة المقولات العاطفية بالمقولات العقلية الواقعية الاجتماعية والاقتصادية، "هذا من جهة ومن جهة أخرى ف(التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية) معناه عدم التقيد بنظام السببية، لأن عالم (الممكنات الذهنية) هو بالتعريف عالم الإمكان عالم الجواز، وإذن فالتعامل مع هذه (الممكنات) على إنها (معطيات واقعية) معناه الانسياق مع مبدأ التجويز"[272]، ومبدأ التجويز هذا يصدق على من يجوز المشي في الهواء وعلى من يتعامل مع الأشياء التي لم تحدث وكأنها حدثت فعلا، لماذا؟ لأن كلاهما بنى اعتقاده عل النظرة السحرية، "إن النظرة السحرية للعالم قائمة في الحالتين كلتيهما"[273].

أما التغطية على النقص في الجانب المعرفي الإيديولوجي، فيظهر في عملية التمذهب، و قياس الشاهد على الغائب، "المتخذ ك (شاهد) يقوم المنهج الكلامي، كما بينا، على بناء (الشاهد) (=المعرفي) بالصورة التي

(270) المصدر نفسه، ص 583.
(271) المصدر نفسه، ص 583.
(272) المصدر نفسه، ص 583.
(273) المصدر نفسه، ص 583-584.

ترسيمة رقم (9)

توضح تقابل السلطات التي تحكمت في العقل العربي قديما وحديثا



تسمح بقياس (الغائب) (=الأيديولوجي) هذا عند البيانيين، أما عند العرفانيين فالمماثلة لديهم تقوم كلها على بناء (الممثول)(= الغائب = المعرفي الميتافيزيقي) بالصورة التي تجعله مطابقا لـ (المثل) (= الشاهد، السياسي الأيديولوجي)"[274]، لقد كشفت هذه المقارنة الغطاء عن جذور خصائص العقل العربي الحديث والمعاصر، وهي في الوقت نفسه المعوقات التي تراكمت وترسبت في بنية العقل العربي ومنعته من التطور والإنتاج، تلك الرواسب التي دعا الخطاب النقدي الجابري إلى ضرورة الاتجاه إليها بالفحص والتحليل والنقد من أجل تدشين عصر تدوين جديد، من مهامه

(274) إشارة تعني التكافؤ.

استئناف النظر في العقل وآلياته، واعتبر جهده النقدي لبنة في هذا الصرح، ووجه دعوته إلى جميع الباحثين العرب في كافة فروع المعرفة إلى ممارسة النقد من أجل تحرير العقل العربي من السلطات التي قيدته قديما، وحتى وقتنا الراهن، وطرح سؤالا فحواه كيف السبيل للتحرر من تلك السلطات؟

اقترح الخطاب النقدي الجابري جملة من الإجراءات رأى فيها السبيل الذي يمكننا من التحرر من السلطات، التي هيمنت على العقل العربي، ليصبح عقلا مستقلا نحقق عن طريقه الاستقلال التام للذات العربية.

فسبيل التحرر أولا يكون بالتحرر من سلطة النموذج الأوروبي، بالدخول معه في حوار نقدي لمعرفة حدوده ونسبيته. ويكون ثانيا بالتحرر من سلطة النموذج التراث (أي سلطة اللفظ، وسلطة الأصل بقسميها سلطة السلف وسلطة القياس، وسلطة التجويز) عن طريق تبني المشروع الثقافي الأندلسي المغربي، لأن التجديد لا يكون إلا من خلال الانتظام في تراث، فكيف السبيل إلى التجديد وتحديث العقل العربي؟ وصف الخطاب النقدي الجابري هذا السؤال بأنه ليس سؤالا معرفيا، وبالتالي فلا جواب نهائي عليه، لأن التجديد في جوهره ممارسة عملية تاريخية، سؤالا لا يجد جوابه لا قبل ولا فوق ولا خارج ممارسة عملية التجديد والتحديث بل داخل عملية التحديث ذاتها[275]. واقترح الخطاب النقدي الجابري بأنه يمكن ممارسة عملية التجديد بالانخراط في الروح العقلانية، التي شيدت المشروع الثقافي الأندلسي المغربي ولكن كيف يتم ذلك؟

رأى الخطاب النقدي الجابري أن ظاهرية ابن حزم ليست تقييد للعقل، بل بالعكس هي ثورة ضد العرفان بمختلف أشكاله إنها ثورة ضد العقل المستقيل، فعندما دعا إلى التمسك بالظاهر، كان ذلك من أجل تحرير العقل العربي من سلطة التبعية للسلف، ودعا إلى التعامل مع النص في إطار مجاله

(275) المصدر نفسه، ص 584.

التداولي في زمن النبي، وكل ما لم ينص عليه فهو مباح، "وهكذا وسع من دائرة المباح لتشمل كل جديد"[276]، "ويأتي الشاطبي بنظرة جديدة إلى (الأصول) نظرة تحرر ظاهرية ابن حزم من سجن النص اللغوي لتربطها بعالم المقاصد، عالم المصلحة، ولتفتح بالتالي أمام العقل والاجتهاد مجالا أوسع وأرحب"[277]، لقد أحدث الشاطبي نقلة معرفية عميقة عندما حول النظر من البحث عن العلة في الألفاظ، إلى البحث عن العلة في المصلحة أي فيما ينفع ويضر، أي نقلها من عالم اللغة إلى عالم الواقع بالبحث على المصالح ودفع المضار الناتجة عن حكم ما، بذلك فتح الشاطبي باب الاجتهاد الذي أغلق، وفتح باب التجديد واسعا، "وهكذا، فبالانتظام الواعي في فكر ابن حزم، والشاطبي من أجل ممارسة التجديد في تراثنا الفقهي، وفي إطار معارك فكرية جادة،ينفتح المجال لزعزعة ثلاث سلطات من السلطات التي تحكم العقل العربي لا شعوريا : سلطة اللفظ وسلطة السلف وسلطة القياس، وزعزعتها في ذات الميدان الذي فيه نشأت وفيه تشكلت وتعاظمت، ميدان الشريعة"[278]، بهذه الطريقة نقضي على سلطة اللفظ، وسلطة الأصل وسلطة السلف، وسلطة القياس التي قيدت العقل العربي.   أما عن كيفية تجاوز مبدأ التجويز، الذي وصفه الخطاب النقدي الجابري بأنه أخطر وأصعب من السلطات السابقة، لأنه يتعلق بالعقيدة والإرادة الإلهية،وقضاء الله وقدره،فإن الأمر يهون حسب ما جاء في الخطاب المدروس،لكن شرط أن نعرف كيف ننتظم في فكر ابن رشد،ولكن كيف يكون هذا الانتظام؟

يتم هذا الانتظام كما صرح الخطاب المدروس بإدراك الأسباب، التي أدت إلى مبدأ التجويز عند المتكلمين والناتجة عن تصور معين للإرادة الإلهية بالمقارنة مع إرادة الإنسان التي أدت إلى قولهم بمبدأ التجويز وإنكار

(276) المصدر نفسه، ص 586.

(277) المصدر نفسه، ص 587.

(278) المصدر نفسه، ص 587.

الطبائع، أي إنكار مبدأ السببية، التي سمحت بتسرب الرؤية السحرية للعالم في حقلهم المعرفي، "هذا، بالإضافة إلى تكريس القول ب(الجبر) عند بعضهم ووقوعهم جميعا تحت طائلة تصور لا عقلاني مخيف لمسألة القضاء والقدر"[279]، إن الوقوف على اقتراح (ابن رشد)، الذي يمثل فهما آخر للعقيدة ويبدو في نظر الخطاب النقدي الجابري أنه أكثر عقلانية وعلمية وتقدما من تصور المتكلمين، الذي سبب الكثير من الإشكاليات، وهو "إن ابن رشد يرى أنه بدلا من ذلك ينبغي الانطلاق من النظام والترتيب اللذين في العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلا عليهما وبالتالي دليلا على وجود الله ذاته. وفي هذا الحالة لن يكون هناك أي تعارض بين العقيدة الدينية وبين القول بالسببية والطبائع وأطراد قوانين الطبيعة والقول بإرادة الإنسان وقدرته في ظل الشروط التي يقتضيها النظام والترتيب اللذين في العالم بما في ذلك بدن الإنسان نفسه، أما الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كل ذلك شيئا لأنها هي التي قضت أن يكون ذلك كذلك فحرية إرادة الإنسان وقدرته وأطراد قوانين الطبيعة إلخ... كل ذلك مظاهر لسنة الله"[280]، تصور (ابن رشد) هذا يخلصنا من مبدأ التجويز اللاعقلاني، ويحرر العقل العربي منه، ويصبح القول بالسببية وإطراد القوانين جزءا ضروريا من العقيدة الدينية نفسها، "وإذا أضفنا إلى هذا الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية، بين حرية الإنسان والقضاء والقدر، ذلك المفهوم الخلدوني الشهير، مفهوم (طبائع العمران) الذي يعني وجود قوانين تنتظم الحياة الاجتماعية وتحكم الأحداث التاريخية، فتحنا أمام العقل العربي مجالا آخر يمارس فيها سلطته وفي نفس الوقت ينميها من خلاله، مجال التاريخ"[281]، وسيصبح التاريخ ذاته كذلك مجالا نعي تطوره حسب مبدأ السببية، "سيصبح هو الآخر خاضعا، في وعينا، لمبدأ السببية ويصبح بالتالي

(279) المصدر نفسه، ص 588.

(280) المصدر نفسه، ص 588.

(281) المصدر نفسه، ص 589.

نتيجة لفاعلية البشر في علاقتها الجدلية مع المعطيات الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية الخ. ومن هنا سينفتح المجال لذلك الحوار الأبدي بين العقل والتاريخ، بين تاريخ يتحول إلى عقل وعقل يتحول إلى تاريخ وهكذا دواليك، الحوار الذي بقى غائبا، ومغيبا في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمة مع (عصر التدوين)"[282]، فسبيل التخلص من مبدأ التجويز من المنظور الجابري يتم بالتزامنا بثلاثة أمور، التزامنا بمبدأ السببية، والرؤية التاريخية، والأخذ بفكرة (طبائع العمران) التي تعني وجود قوانين تنظم الحياة الاجتماعية، بل تفرضها تلك الحياة لكي تستمر وتتطور.

كما كشف الخطاب النقدي الجابري الغطاء عن الرؤية السحرية، التي تبنتها الفرق الإسلامية صاحبة النظرة المطلقة للإرادة الإلهية، وما ترتب عليها وما اختفى وراءها من عوامل سياسية، "فإننا سنجد أن المسألة برمتها ترجع إلى عوامل سياسية، وذلك إن أول مسألة دينية قام عليها علم هي مسألة (الجبر و الاختيار) و كانت مسألة سياسية"[283]، لقد كرس الحكام العرب منذ معاوية إلى وقتنا الراهن مبدأ التجويز والقول بالجبر، والإرادة الإلهية المطلقة مضحين بالمبدأ القائل، "سنة الله التي قد خلت من قبل"[284] الذي

---

(282) المصدر نفسه، ص 589.

(283) أوضح الخطاب النقدي الجابري ذلك بالكشف عن ممارسات الأمويين "إذ من المعروف تاريخيا أن الأمويين كرسوا القول بالجبر، أي القول بالإرادة الإلهية المطلقة التي تنمحي معها إرادة الإنسان، كرسوا ذلك لتبرير ما اقترفوه من أعمال كانت مطبوعة بالعنف والعسف وكانت موضوع استنكار من طرف الضمير الديني، وهكذا نسبوا كل ما فعلوه إلى إرادة الله المطلقة، من أجل أن يبرئوا ساحتهم على الأقل أمام الضمير الديني (...) وأن معظم خلفاء بني العباس قد فعلوا مثلهم كما سار على ذلك بقية ملوك الإسلام".
المصدر نفسه، ص 589.

(284) هذا المبدأ مأخوذ من الآية القرآنية في قوله تعالى (سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا)، سورة الفتح الآية 23.
المصدر نفسه، ص 388.

يدل على الحكمة الإلهية والعناية الإلهية، وكشف الخطاب المدروس من خلال عملية الحفر في الثقافة العربية عن أسباب استمرار مبدأ التجويز، والقول بالجبر في الفكر العربي قديما وحديثا في قوله، "وإذن فليس الدين الإسلامي هو الذي كرس القول بالجبر والتجويز بل التوظيف السياسي للدين من طرف حكام المسلمين هو الذي كرس ذلك تكريسا. ومن هنا يمكن القول أن ما يحكم العقل العربي من وراء مبدأ التجويز وعقيدة القضاء والقدر التي تصور الله كحاكم مستبد لا حكمة في تصرفه ولا عناية ولا رحمة، أقول إن ما يحكم العقل العربي من وراء ذلك كله ليس الإسلام كما هو في نفس الأمر بل السياسة الموظفة للدين، سياسة الماضي وأيضا سياسة الحاضر"[285]، الوعي بالدوافع السياسية الأيديولوجية الكامنة وراء مبدأ التجويز، وعقيدة القضاء والقدر أصبح ضرورة ملحة تتطلب منا تعريتها من أجل تحرير العقل العربي والواقع العربي، إضافة إلى ذلك دعا الخطاب النقدي الجابري إلى تجديد العقل العربي عن طريق التحرر من السلطات المرجعية التراثية، وهي، "اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضي وسياسة (الحاضر)"[286]، ويكون التحرر منها لا برفضها، أو نفيها، إنما يكون بالانتظام فيها بروح نقدية ورؤية عقلانية، التحرر من فهم الرؤية التراثية السائدة، بتبني نقد (ابن حزم) وفهم (ابن رشد)، ومقاصد (الشاطبي)، وطموح (ابن خلدون)، فهمهم العقلاني الذي يخالف الفكر والرؤية السابقة لهم، لكن ذلك لا يعني رفض التراث، "كلا، إن ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تمجيدها أو الاغتراب فيها أو رفضها بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه"[287]، بمعنى نقد التراث والاستفادة مما بقي منه صالحا

(285) المصدر نفسه، ص 589-590.

(286) المصدر نفسه، ص 590.

(287) المصدر نفسه، ص 590.

للتوظيف على الأقل على مستوى النزعات العقلانية النقدية، وليس المنهج ولا المضمون التراثيين اللذين تجاوزهما العصر الراهن خاصة في مسألة المنهج والكثير من المضامين التي عفا عليها الزمن.

بعد هذه الرحلة الحفرية النقدية في أروقة الثقافة العربية القديمة، اتجه الخطاب النقدي الجابري ليمعن النظر في الساحة الثقافية العربية في وقتنا الراهن - والتي سبق أن نقدها كما رأينا سالفا - مؤكد الخلاصة التي وصل إليها أثناء نقده لها في الفصول السابقة كونها ساحة فكر مغترب، اغتراب في الماضي العربي باجترار قضايا التراث، أو اغتراب في الماضي والحاضر الغربي باجترار وتكرار قضاياه، "ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب، فكر يجتر قضايا غير قابلة للهضم ولا للتمثل ولا للتحول إلى دم يغذي ويمنح القدرة على النماء. فلماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا، اهتمامات النخبة والشباب والجماهير : قضايا اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها وإمكانيات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الملصقة بها الفكرية والسياسية، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا"[288]، وقد يعترض معترض بأنها قضايا قديمة ميتة تنتمي إلى الماضي.

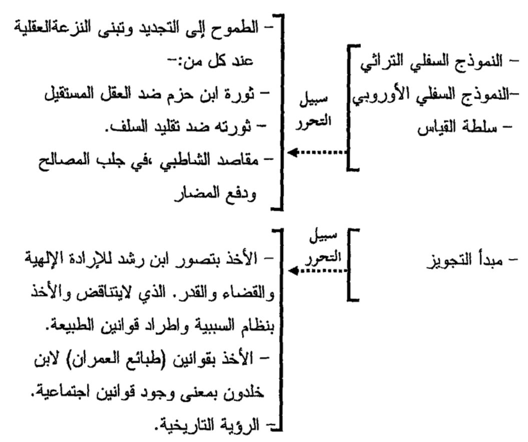
ويكتفي الخطاب المدروس بالرد على الاعتراض بالتساؤل التالي، "وهل دفنا الأموات؟ وهل غيرنا مجرى الزمن؟"[289]، تساؤل جدير بالاهتمام والتأمل والتفكير حتى نكون على وعي بما نقوم به، وما يجري حولنا على الصعيد المحلي الوطني والعربي والعالمي.

(288) المصدر نفسه، ص 590.

(289) المصدر نفسه، ص 591.

ترسيمة رقم (10)

توضح سبل التحرر من السلطات التي تتحكم في العقل العربي.



رابعا: الهدف من النقد الايبيستمولوجي في المرحلة الثانية:

لقد طمح الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة من النقد الأيبيستمولوجي إلى تحقيق أهداف عدة، فقد رمى في المرحلة الأولى من نقد العقل العربي - التي هيمن فيها التحليل التكويني - إلى، "وكان هدفنا في هذه المرحلة الأولى من البحث استخلاص هذه النظم بوصفها مناهج ورؤى، وليس دراستها لذاتها"[290]، لقد طغى في هذه المرحلة البحث عن الأسس المعرفية، والمناهج والرؤى بالنظر إلى الثقافة العربية من منظور إيبيستمولوجي، متتبعا كيف كونت تلك النظم المعرفية، وقد تطلب منه تحقيق هذا الهدف تحليل مكونات العقل تحليلا بنيويا في المرحلة الثانية من نقد العقل بهدف الكشف عن آلياته، "ومن هنا المهمة المضاعفة التي يطمح

(290) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 6.

هذا المشروع إلى تدشين العمل فيها : استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من جهة أولى، وبدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته من جهة ثانية"[291]. هدفان اثنان إذن هما إعادة قراءة تاريخ الثقافة العربية، والكشف عن آليات العقل العربي، وقد أوضح أن قراءته لتاريخ الثقافة لم تكن توجهها مسبقات إيديولوجية، لأن هدفه هو إيجاد طريقة علمية في التعامل مع التراث والنظر إليه بروح نقدية، "إن ذلك وحده هو السبيل الصحيح الذي سيمكننا من امتلاكه فعلا والتحرر بالتالي من نماذجه، التي تستعبدنا وبكيفية خاصة النموذج الجاهلي البدوي (الإعرابي) الذي مازال حضوره قويا في وجداننا ورؤانا (العقلية)"[292]، والحضور الجاهلي القوى في ثقافتنا الراهنة، وفي تكويننا العقلي والوجداني كان أحد الدواعي أو الأسباب التي دعت الخطاب النقدي الجابري إلى إدماج الموروث الثقافي القديم في ثقافتنا العربية ذلك الموروث الذي كان منتشرا في المراكز الحضارية في الوطن العربي قبل الإسلام مثل الإسكندرية وحران، وإنطاكية وأفامية، ونظر إليه كأحد الجذور والمنابع التي غذت الثقافة العربية الإسلامية، وعليه رأى ضرورة ضمه إلى المنبع الآخر الذي وجدت فيه الثقافة العربية امتدادها. أي العصر الجاهلي كمصدر نهلت وما زالت تنهل منه حتى وقتنا الراهن، "وهكذا فإذا كنا ندعو إلى إدماج التاريخ الثقافي للمراكز الحضارية والعلمية التي كانت تقع داخل الوطن العربي قبل الإسلام، بدلا من البقاء مستلبين في العصر الجاهلي بروح رومانسية بدوية"[293]، وإدماج تراث هذه المراكز الحضارية في تراثنا والنظر إليها كامتداد وجذور للثقافة العربية تعتبر أحد نقاط الجدة، التي أضافها الخطاب النقدي الجابري إذ كانت الدراسات السابقة له تنظر إلى تلك المراكز على أنها مدارس أجنبية استفادت منها الثقافة العربية عن طريق عملية

---

(291) المصدر نفسه، ص 6.

(292) المصدر نفسه، ص 192.

(293) المصدر نفسه، ص 192.

الترجمة، ورمى الخطاب النقدي الجابري إلى تحقيق هدفين، "إذ كنا ندعو إلى ذلك، فليس من أجل وصل تاريخنا الثقافي القومي بالتاريخ الثقافي العالمي وحسب، بل أيضا - وهذا هو المهم - من أجل تبيان مكونات الثقافة الإسلامية وفحصها ونقدها وصولا إلى إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية، وذلك بالكشف عن أصولها وبيان طبيعتها والظروف التي أنتجتها سواء قبل الإسلام أو بعده، سواء كان مصدرها العصر الجاهلي العربي، أو المراكز العلمية المشار إليها ذاتها"[294]، الهدفان اللذان سعى الخطاب النقدي الجابري إليهما هما، وصل تاريخنا الثقافي بالتاريخ العالمي أي ملء تلك الفجوة التي تخترقه، والتي تمثلها الثقافة العربية قبل ظهور الإسلام وبعده، والتي امتدت على مدى ثمانية قرون على الأرض العربية، وبذلك لفت الخطاب النقدي الجابري نظر الباحثين العرب إلى ذلك، من أجل تكثيف الجهود بالبحث في هذه المرحلة حتى نعيد للثقافة العربية مكانتها في التاريخ العالمي، ونسد الفجوة التي تمثلها الثقافة العربية المسكوت عنها في التاريخ الثقافي العالمي. أما الهدف الثاني الذي رمى الخطاب النقدي الجابري إلى تحقيقه وهو الأهم في نظره، هو إعادة بناء الذات العربية عن طريق إبراز وتوضيح مكونات الثقافة العربية قبل الإسلام وبعده، وإخضاعها للفحص والتحليل والنقد من أجل التخلص من رواسب التراث السلبية.

والخطاب المدروس في دعوته وممارسته للنقد هدفه خدمة قضية العقلانية في الفكر العربي، وذلك بكشفه عن أول ما اتصل بالثقافة العربية من الموروث القديم اللاعقلاني، الذي كرس العقل المستقيل، وإثباته إن العرفان يلغي العقل البرهاني بطريقته السحرية، وأن على العقل البرهاني أن يدافع عن نفسه، بأسلوبه الخاص، الذي استطاع بواسطته تحليل المناهج

(294) المصدر نفسه، ص 192.

والآليات والرؤى في الثقافة والكشف عن حقيقتها، "وذلك ما حاولنا القيام به لا بهدف شن حرب أيديولوجية عليه، بل في إطار تحليلنا النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية"[295]، هدف الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة ليس هدفا أيديولوجيا، بل هدفا إيبيستيمولوجيا رمي إلى الكشف عن الأصول المرجعية للنظم المعرفية وعن آلياتها ورؤاها، "مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها.. ولعلها تفعل ذلك قريبا"[296]، ولكي نتخلص من كل ما هو ميت ومتخشب في الثقافة العربية يتطلب منا ممارسة النقد بشتى أشكاله، وصوره حتى يصبح النقد جزءا أساسيا ومكونا من مكونات بنيتنا العقلية، بل عادة عقلية نمارسها في أي وقت و قبل الإقدام على إصدار أي حكم في أي قضية في كافة المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية الاقتصادية، ومقوم أساسي في تقويمنا لأي مشروع نقوم بإنجازه.

أفصح الخطاب النقدي الجابري عن الهدف البعيد الذي يطمح إلى تحقيقه من وراء نقد العقل العربي، إنه تغيير الواقع العربي، عن طريق تغيير مكونات وآليات العقل العربي، "صحيح أننا هنا لا ننطلق من موقف وضعي يكتفي بوصف الظاهرة لا غير، بل إننا بالعكس من ذلك نطمح إلى التفسير في اتجاه التغيير، فموضعنا هو نقد العقل العربي وليس مجرد وصفه أو (تحليله). ولكننا مع ذلك نحرص على ألا نجعل الرغبة في (التفسير والتغيير) تقفز بنا على طبيع الواقع الذي نتعامل معه و تجعلنا نغفل بالتالي عن التفكير في كيفية التعامل معه من أجل تفسيره وتغييره"[297]، والطموح

(295) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 391.

(296) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 7-8.

(297) المصدر نفسه، ص 51.

إلى التغيير الذي رمى إليه الخطاب النقدي الجابري يتطلب الانطلاق من موقع أيديولوجي، وهو على وعي تام بذلك، "أي لابد من الصدور عن موقف تاريخاني، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان، بل أيضا إلى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون، وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه : الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام ولا نقول رواسب اللامعقول في بنيته"[298]، ولا يكتفي الخطاب النقدي الجابري بتصفية الحساب مع التراث ورواسب اللامعقول، التي تخترقه بل طمح إلى أبعد من ذلك، "وبما أننا نطمح إلى فكر عربي واحد، أو موحد، يتحقق فيه التزامن الثقافي ليس فقط بين أجزاء الوطن العربي بعضها مع بعض،بل أيضا بيننا نحن كعرب والعالم المتمدن، بحيث نحقق حضورنا داخل الفكر العالمي في أرقى صورة..."[299]، يطمح الخطاب النقدي الجابري إذن إلى تحقيق فكر موحد على مستويين على المستوى العربي، والمستوى العالمي، ونتساءل هنا ألا يتناقض هذا الهدف مع التمييز الذي ركز الخطاب المدروس على تأكيده وهو التمييز بين العقول وإصراره على استقلال العقل العربي كفكر أي كإنتاج، وكأداة أي آليات لإنتاج المعرفة؟ ولكننا سرعان ما نغير رأينا إذا نظرنا إلى تبني الخطاب النقدي الجابري، لمفهوم التاريخ كتاريخ عام كما طرحه فوكو، أي النظر إلى التاريخ ليس كخط مستقيم بل كحلقات في سلسلة يكمل بعضها بعضا، أي النظر إلى التاريخ كوحدة تستوعب الاختلاف والتباين القائم بين الحلقات التي تتكون منها السلسلة في مجموعها.

إن تحقيق فكر عربي واحد، والوصول به إلى درجة العالمية تشكل أحد أهداف الخطاب النقدي الجابري الكبرى، ولكن تحقيق هذا الهدف

(298) المصدر نفسه، ص 52.

(299) المصدر نفسه، ص 52.

يتطلب النظر إلى قضية التقدم في الماضي والحاضر من منظور وحدوي، "أي من خلال الزمن الثقافي الواحد الذي يمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم والذي يتوقف تقدم الفكر العربي استقبالا على تحقيق قطيعة إيبيستمولوجية معه، قطيعة قوامها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة"[300]. لقد بدأ الخطاب النقدي الجابري بتدشين هذه القطيعة بخطابه النقدي الذي فحص ونقد فيه آليات العقل العربي قديما وحديثا وكشف عن رؤاه ومناهجه، وبذلك فتح نوافذ وأبواب - حسب تعبيره - للمناقشة وللحوار، وطرح تساؤلات جديدة في مختلف القضايا التي تناولها بالنقد، وبذلك تجاوز السؤال المزيف، الذي ظل يطرح نفسه على الفكر العربي، وهو "ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك؟[301] "[302] واستبدله بسؤال آخر أكثر جدية وموضوعية "بل كيف ينبغي أن نفهم ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض"[303]، وأن تغيير السؤال يعني تغيير الإجابة، كما أن السؤال يحمل جزءا من الإجابة ويوجهها، وبذلك غير الخطاب النقدي الجابري اتجاه البحث في التراث العربي، والفكر العربي من البحث عن ماذا نختار أو نأخذ من التراث؟ إلى النظر إلى التراث نظرة كلية شمولية أولا، وفحصه ونقده ثانيا، وإلى التمييز بين الجانب المعرفي والأيديولوجي فيه، وهذه التغييرات التي أحدثها الخطاب النقدي الجابري والتي تميزت بالجرأة في مستويين، مستوى طرح الأسئلة، ومستوى الإجابات و الأطروحات الجديدة التي قدمها، هدفها التغيير، تغيير بنية العقل العربي، وبالتالي الواقع العربي في جميع مستوياته، ومن تم تحقيق نهضة عربية شاملة في جميع الميادين.

---

(300) المصدر نفسه، ص 52.

(301) تجدر الإشارة إلى تبني الخطاب النقدي الجابري هذا السؤال في المرحلة الأولى من النقد الأيديولوجي ولكنه تجاوزه في المرحلة الثانية مرحلة النقد الايبيستيمولوجي.

(302) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 591.

(303) المصدر نفسه، ص 591.

الفصل السادس

النقد السياسي

تنوعت أشكال النقد التي مارسها الخطاب النقدي الجابري، وقد عرضنا في الفصول السابقة فئة (النقد الإيديولوجي)، فئة (النقد الثقافي)، وفئة (النقد إلا ايبيستيمولوجي)، ونتناول في هذا الفصل فئة (النقد السياسي)، التي سيطرت على المرحلة الأخيرة من التحقيب المقترح، إذ بينت العملية الإحصائية التي أجريناها أن فئة (النقد السياسي) قد احتلت المركز الثالث بالنسبة لجميع الفئات الرئيسية في جميع المراحل، وبلغت نسبة العبارات النقدية التي وجهت إليها 10 ٪ تقريبا، وقد غابت فئة (النقد السياسي) في المرحلة الأولى، واحتلت المركز الثالث في المرحلة الثانية بعد فئة (النقد الايبيستيمولوجي) وفئة (النقد الثقافي) حيث بلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إليها 3٪ تقريبا بينما أخذت المركز الأول في المرحلة الثالثة وبلغت نسبتها 100٪ بالنسبة للفئات الرئيسية المجاورة لها كما يوضح الجدول رقم (3).

أما بالنسبة لتطور فئة (النقد السياسي)، فقد أخذت شكل تصاعديا، من غيابها في المرحلة الأولى، إلى حضورها في المرحلة الثانية بنسبة 23٪ تقريبا، ثم سيطرتها على المرحلة الثالثة حيث بلغت نسبة العبارات النقدية، التي تضمنت نقدا لها 77 ٪ تقريبا، كما يوضح الجدول رقم (43)، وارتفاع

وتصاعد هذه النسب يدل على زيادة اهتمام الخطاب النقدي الجابري بالنقد السياسي سواء للواقع العربي، أو للخطاب السياسي في التراث العربي، ومحاولته فتح باب الحوار والمساءلة، والكشف عن المبادئ التي يعمل بها العقل السياسي العربي قديما وحديثا، ومدى ترابطها، من أجل المشاركة في خلخلة تلك المبادئ التي شكلت ثوابت في الخطاب السياسي العربي بتعرية التناقضات التي يحبل بها وتفجيرها.

جدول رقم (43) إحصاء تعاقبي للعبارات النقدية الموجهة إلى فئة (النقد السياسي) في المراحل الثلاث

المراحل	عدد الوحدات	تواتر العبارات	النسبة المئوية	الرتبة
المرحلة الأولى	2	0	٪0	الثالثة
المرحلة الثانية	4	51	٪23	الثانية
المرحلة الثالثة	2	167	٪77	الأولى

قسمنا فئة (النقد السياسي) في الخطاب النقدي الجابري إلى قسمين حسب الموضوع، فتناولنا في القسم الأول نقد السياسة العربية الحديثة والمعاصرة، إذ شمل الفئات الآتية : فئة (الوحدة العربية والدولة القطرية)، وفئة (المشروع الحضاري العربي المستقبلي)، أما القسم الثاني، فاشتمل على فئة (العقل السياسي العربي المعاصر) وفئة (العقل السياسي العربي القديم) في التجربة الحضارية العربية.

القسم الأول: نقد السياسة العربية الحديثة والمعاصرة:

برزت الفئات التي انتقدها الخطاب النقدي الجابري، في هذا القسم، في المرحلة الثانية

من التحقيب المقترح، التي شغلت الثمانينات من القرن العشرين.

1 ـ نقد الوحدة العربية والدولة القطرية :

بينت العملية الإحصائية التي أجريناها، أن نسبة العبارات النقدية، التي تناولت فئة (الوحدة العربية والدولة القطرية) قد بلغت 65٪ تقريبا بالنسبة للفئة المجاورة لها، وهي فئة (المشروع الحضاري العربي المستقبلي) كما يوضح الجدول رقم (44) وهده النسبة تدل على عمق الشعور القومي المتنامي في الخطاب النقدي الجابري، حيث شكلت الوحدة العربية إحدى المرامي الكبرى، التي بدل جهدا كبيرا من اجل تحقيقها على المستوي الفكري.

الجدول رقم (44) إحصاء العبارات النقدية التي استهدفت الفئات الجزئية من فئة النقد السياسي في المرحلة الثانية

الوحدة العربية والدولة القطرية	المشروع الحضاري العربي المستقبلي
33	18
٪ 65	٪ 35

سبق أن عرضنا نقد الخطاب المدروس للوحدة العربية من زاوية ايبيستمولوجية، ونتطرق في هذا القسم لنقد الوحدة العربية كقضية وشعار من زاوية سياسية، للكشف عن البعد السياسي لمفهوم الوحدة العربية، ومحدداته، منذ بداية النهضة العربية الحديثة، فما محددات مفهوم الوحدة، وكيف تطورت؟

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن مفهوم (الوحدة) في الخطاب العربي، مفهوم متلبس غامض، وهو يتحدد بمحددين، "إذا نحن فحصنا الخطاب العربي الحديث والمعاصر فإننا سنجد إن مفهوم (الوحدة) يتحدد داخله، في الأغلب الأعم أما بـ (الآخر)، وأما بنقيض الوحدة،على صعيد اللغة، والذي يعبر عنه بـ(التجزئة)"[1]، ويتجلى غموض مفهوم الوحدة في

(1) أشار الخطاب المدروس بالرغم من مرور قرن ونصف على رفع شعار الوحدة " ومع ذلك

خطاب (الأفغاني ومحمد عبده)، اللذين قصدا به الوقوف صفا واحدا في وجه الاستعمار الآخر، وهو يعطي عدة دلالات هل الوقوف كدولة واحدة؟ أم اتحاد الدول الإسلامية؟ أو كرجل واحد؟ كما ابرز الخطاب المدروس اختلاف مفهوم (الآخر) في الخطاب السلفي عن نظيرة في الخطاب العروبوي، فالآخر في الخطاب الأول هو (الاستعمار)، والآخر في الخطاب الثاني هو (الخلافة العثمانية)، وأصبح مفهوم الوحدة يعني، "إن (الوحدة) هنا كانت تعني انفصال العرب عن الترك، ولكن لا كولايات، بل كمشروع دولة عربية كبري، إن لم تضم العرب من المحيط إلى الخليج فيجب أن تضم على الأقل القسم الآسيوي من الوطن العربي الذي قد تضاف إليه مصر"[2]، أما باقي شمال أفريقيا أي دول المغرب العربي، فقد كان ينظر إليها نظرة خاصة ونادرا ما دخلت في إطار المشاريع الوحدوية، التي فكر فيها العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين.

كشف الخطاب النقدي الجابري اختلاف مفهوم الوحدة بين المشرق والمغرب العربي، خاصة مع الخطاب العروبوي في المشرق، الذي تحدد مفهوم الوحدة لديه بالآخر (الخلافة العثمانية)، وضرورة الانفصال عنها، وحصل عكس ذلك في المغرب، "فإن شعار الوحدة [3] (وحدة المغرب العربي) قد طرح أول مرة في نهاية العقد الأول من هذا القرن في أفق الارتباط بالأتراك والخلافة العثمانية من اجل التحرر من السيطرة الاستعمارية الفرنسية"[2]، فالآخر الذي حدد مفهوم الوحدة لدى المغاربة هو الاستعمار ؛ وهم في ذلك يلتقون مع السلفيين في المشرق العربي.

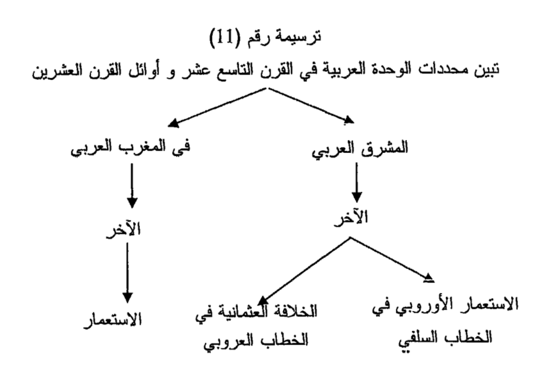
فمازال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من الغموض (الشفاف) الذي يلفها ويضفي عليها نوعا من الوضوح الزائف".

الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر.ص89.

(2) المصدر نفسه، ص 90.

(3) لاحظنا أن الخطاب النقدي الجابري يستخدم مفهوم الوحدة، وشعار الوحدة، وقضية الوحدة كمترادفات في النقد السياسي.

ترسيمة رقم (11)



أوضح الخطاب النقدي الجابري تعدد وتنوع دلالات مفهوم الوحدة العربية في الخطاب العربي، الذي رد جزءا منه ألى تعدد أشكال وصور الاستعمار في البلاد العربية، بين استعمار استيطاني، انتداب، حماية، هذا بالإضافة إلى ارتباط كل بلد عربي بالدولة التي استعمرته، وكرس هذا الارتباط التعدد في شعار الوحدة، وجعل قضية الاستقلال الوطني تأخذ الأولوية، واصبح شعار الوحدة هدفا قوميا بعيدا يشترط أولا تحقيق الاستقلال القطري، وبذلك وظف شعار الوحدة لخدمة نقيضه وهي الدولة القطرية [(4)]. كان "ذلك هو البعد السياسي العملي لفكرة " الوحدة" قبل منتصف الخمسينات في كل من المشرق والمغرب: لقد اتجه تاريخ الكفاح الوطني في الأقطار العربية بفكرة (الوحدة) إلى خدمة نقيضها: الدولة القطرية، بعثها وبلورتها وترسيمها" [(5)]. هكذا نتج عن شعار الوحدة تأكيد التفرقة ممثله في الدولة القطرية.

(4) المصدر نفسه، ص 92

(5) المصدر نفسه، ص92.

كشف الخطاب النقدي الجابري اختلاف البعد الأيديولوجي لمفهوم الوحدة العربية بين المشرق العربي ومغربه، الذي طغي على سطح الخطاب النهضوي، خاصة الذي رفع شعار الوحدة على أساس وحدة التاريخ واللغة، ووحدة المصير والطموحات، "وكان هذا في المشرق خاصة. أما في المغرب العربي فقد كان مفهوم الوحدة قبل سنة 1956 يستقي مضمونه الأيديولوجي من تأكيد الهوية العربية الإسلامية لشعوب شمال أفريقيا"[6]. وهذا الاختلاف في الدلالات الأيديولوجي لمفهوم الوحدة العربية بين المشرق والمغرب العربي، برز في مؤتمر طنجة (مؤتمر الوحدة)، الذي تضمن مضمونيين لمفهوم الوحدة، "وهكذا أعطى لشعار وحدة المغرب العربي مضمونان مختلفان: مضمون قريب وهو العمل على استقلال الجزائر، الأمر الذي يعني الدفاع عن الدولة القطرية وتأكيد كيانها، ومضمون بعيد وهو الشروع، بعد ذلك، في بناء المغرب العربي الكبير لبنة لبنة"[7] وهذا التناقض الذي نراه اليوم بين المضمونين، لم يره أصحاب القرار المغاربة في ذلك الحين، لأن الدولة القطرية في نظرهم شرط موضوعي وضروري لقيام وحدة المغرب، وحدة قابلة للتأصيل والتطور، ولكن ما حدث فيما بعد كان عكس ذلك حيث دخلت الدول الثلاثة في تنافس واحتكاك، و أحيانا اصطدام، أما بغرض الهيمنة، أو بسبب الحدود التي رسمها الاستعمار، وأكد الخطاب النقدي الجابري أن أصحاب القرار في المغرب العربي لم يفكروا في الوحدة العربية - قديما حتى وقتنا الراهن - على أساس قيام دولة عربية واحدة من المحيط إلى الخليج، بل لم يفكروا في قيام دولة واحدة في المغرب العربي وكانت نظرتهم وما زالت إلى الوحدة على أنها مجرد إمكانية بعيده المنال غير مطروحة في جدول أعمالهم في الوقت القريب. لماذا؟ لأن مفهوم "(وحدة المغرب العربي) في أذهان

(6) المصدر نفسه، ص 92

(7) المصدر نفسه، ص93

الحركات الوطنية و (الطبقة المسيرة) والمنتظمين في سلك البيرقراطية كانت، وما تزال، تعني، في المغرب العربي، التنسيق والتعاون والتكامل وصولا إلى نوع من الاتحاد الفيدرالي كهدف للمستقبل"[8] نظرة المغاربة إلي الوحدة العربية التي حددها الخطاب النقدي الجابري تستبعد المشاريع الوحدوية، التي قدمت منذ السبعينات في ليبيا وهي إحدى دول المغرب العربي خاصة، وأنها تعتبر نفسها امتدادا للمد القومي العربي الناصري، وحاملة لواء القومية العربية بعد وفاة عبد الناصر. ومن المشاريع الوحدوية، التي طرحتها، مشروع الوحدة مع مصر والسودان، ثم إعلان الوحدة الاندماجية مع مصر، ومحاولة للوحدة مع سوريا، وبناء مشروع وحدة مع تونس، ثم دخولها في الاتحاد المغاربي، ولكن تلك المحاولات باءت بالفشل لأنها لم تبن على معطيات واقعية و أسس موضوعيه علمية، بل كان الدافع وراءها الشعور القومي الحماسي العاطفي، والتهديدات الخارجية، والتكتلات الدولية ومازال اتحاد المغرب العربي يتأرجح ويعاني من أزمة خانقة، خلاصة القول أن تحديد الخطاب النقدي الجابري لمفهوم الوحدة لم يكن دقيقا وشاملا ومعبرا عن أراء جميع المغاربة خاصة الليبيين منهم.[9] تابع الخطاب النقدي الجابري تطور مفهوم (الوحدة) في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا حظ الأحداث العربية في بداية الستينيات خاصة انهيار الوحدة بين مصر وسوريا التي رأي أنها لم تقم على القوة أو العقل ليحافظا ويدافعا عنها و إنما كانت عملا ارتجاليا خضع للظروف وتقلباتها، وكان انهيارها من العوامل التي أدت الى ضمور شعار القومية العربية، والوحدة العربية [10] وبالتالي أخذت الأمور

(8) الجابري (محمد عابد): حوار المشرق والمغرب.بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى، 1990. ص47.

(9) لاحظنا من خلال تتبعنا للخطاب النقدي الجابري، انه بالرغم من إشارته إلى شمول المغرب العربي ليبيا، الاأننا لمسنا استبعاده لها في العديد من الموضوعات،التي تطرق إليها في دول المغرب العربي وغالبا ما يعني بالمغرب الدول الثلاث التي كانت تحت

في المشرق العربي المسار نفسه في المغرب العربي، وهو دعم الدولة القطرية، و الإلقاء بمشروع الوحدة العربية بعيدا، مرهونا بتطور الظروف والأحداث على المستوي العربي والعالمي "وما نريد أن نخلص إليه هو أن بداية الستينات، التي شهدت انهيار الوحدة المصرية - السورية وبالتالي ضمور شعار القومية العربية كمؤسس لمفهوم (الوحدة) (...) واستقلال الجزائر وما رافق ذلك من تأكيد وتوطيد الدولة القطرية وطموحاتها في المغرب العربي من جهة ثانية، هذه البداية قد سجلت انتصار الدولة القطرية في الساحة العربية وبروزها كواقع عنيد قادر على احتواء شعار (الوحدة) وافراغه من مضمونه الحقيقي والباسه لبوسات أخرى إن دعت الحاجة إلي ذلك"[11]

لقد انتصرت الدولة القطرية،وأصبحت الآخر الجديد، الذي يحدد مفهوم الوحدة العربية تحديدا سلبيا، خاصة بعد أن اختفي الاستعمار المباشر كـ (آخر) مباشر كما رأينا سابقا، "ولكن بدلا من أن يواجه الخطاب العربي هذه الحقيقة مواجهة مباشرة فضل كعادته ممارسة السياسة بصورة غير مباشرة، فتمسك بمفهوم ضبابي وأحله محـــل (الأخر) المحدد لـ (الوحدة) إنه مفهوم (التجزئة)[12] المعتم المضلل، الذي يجب فضحه وتعريته"[13]

الاحتلال الفرنسي، تونس والجزائر والمغرب الأقصى،ويستثني ليبيا وموريتانيا.

(10) المصدر نفسه، ص49.

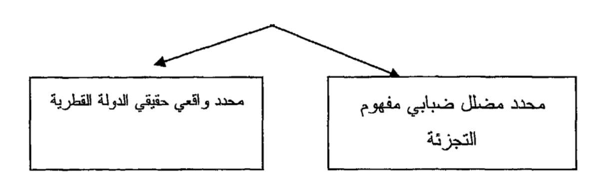
(11) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص94.

(12) كشف الخطاب النقدي الجابري عن دلالات مفهوم (التجزئة) الذي وضعه الخطاب العربي الحديث والمعاصر في مقابل مفهوم الوحدة بأن أحد دلالاته تشير إلى أن الاستعمار هو المسؤول الأول عن تجزئة الوطن العربي إلى دول، و أنها كانت موحدة قبل ذلك، وهذا غير صحيح، فإذا كانت معظم أقطار الوطن العربي قد توحدت تحت حكم (الخلافة العثمانية) فانها كانت غير موحدة قبل ذلك، فمنذ سقوط الدولة الأموية قبل ثلاثة عشر قرنا والدول العربية المستقلة واقع معترف به في التاريخ العربي، بدءا من الدولة الأموية في الأندلس الادريسية في المغرب وفي غيرها من البلاد العربية مثل مصر، والشام وفارس. المصدر نفسه، ص109.

(13) المصدر نفسه، ص94.

ترسيمة رقم (12)

تبين محددات الوحدة العربية في الستينيات وما بعدها



وقد عري الخطاب المدروس مفهوم (التجزئة) الملتبس، وسجل اندهاشه من الأهمية، التي أعطتها الخطابات الوحدوية المعاصرة لهذا المفهوم، الذي وصفه بالمعتم والمضلل والضبابي، "مفهوم (التجزئة) الذي تجعل منه تلك الأدبيات النقيض المباشر، وبالتالي المحدد الأول لمفهوم (الوحدة): التي تقدم على أنها نفي (التجزئة). والنتيجة هي اختزال قضية الوحدة في مفهوم ضبابي يحيل بصورة مجردة إلى مظهر واحد فقط من مظاهر الواقع العربي المعقد، مظهر الحدود"[14] ولاحظ الخطاب المدروس أن مفهوم التجزئة يناقض مفهوم (الوحدة)، وينفيها على صعيد اللغة والخطاب، ولكن الذي ينفي الوحدة العربية حقيقة، أي العامل الموضوعي والواقعي هو وجود الدولة القطرية القائمة في أرجاء الوطن العربي، حتى تلك التي رفعت لواء القومية العربية، "لقد كان العرب في الخمسينات والستينات يعيشون (الوحدة) على صعيد الشعارات بينما يحيون عملية (بناء الدولة القطرية) في حياتهم اليومية، حتى الوحدويون منهم كانوا يفكرون في الوحدة ويبنون الدولة القطرية"[15] بذلك أصبح واضحا وجليا، " أن ما

(14) المصدر نفسه، ص94.

(15) الجابري (محمد عابد): حوار المشرق والمغرب. ص49.

يشكل النفي الواقعي لـ (الوحدة العربية) هو الدولة القطرية لا بوصفها رقعة جغرافية ذات حدود وهل هناك من حدود جغرافية بين الأقطار العربية؟ بل بوصفها مؤسسة (قانونية) قائمة على أساس (ما) من جهة، وكيانا اقتصاديا وسياسيا تابعا لأحد مراكز الهيمنة الأوربية من جهة ثانية وواقعا اجتماعيا ذا خصائص مميزة من جهة ثالثة"[16] وأكد الخطاب النقدي الجابري بناء على معطيات السابقة، أن مفهوم التجزئة لا يمكن أن يعبر عن الواقع المتشابك، والعوامل المتكاثفة التي تكرس الدولة القطرية، وأن وضع مفهوم التجزئة كمحدد لمفهوم الوحدة في رأيه اختزال للواقع العربي وتشويه للوعي العربي كذلك "أننا عندما نجعل (التجزئة) هي المعرفة لـ (الوحدة) إنما نقوم بعملية إفقار خطيرة للواقع العربي الراهن، وبعملية إفقار اخطر لمضمون الوحدة وشروط قيامها ومتطلبات تحقيقها وتوطيدها، والنتيجة من كل ذلك تشويه الوعي بالوحدة، على الساحة العربية"[17] بذلك كشف الخطاب المدروس الدور، الذي لعبته الأدبيات الوحدوية في تشويه الوعي العربي، بوضعها مفهوم التجزئة المضلل مكان العامل الموضوعي أي الدولة القطرية، كحقيقة سياسية واجتماعية واقتصادية، وعدم القدرة على مواجهتها، "ولذلك فنحن نعتقد أن أولى الخطوات التي يجب القيام بها على طريق الوحدة العربية، هو طريق طويل وشاق، هي تصحيح الوعي بالوحدة، ذلك بنقد المفاهيم السديمة المضللة التي توظف في الهروب من مواجهة الواقع الملموس بالتحليل الملموس كمفهوم (التجزئة)"[18] واقترح الخطاب النقدي الجابري خطوتين جديتين لتصحيح الوعي بالوحدة العربية: الخطوة الأولى تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، عن طريق نقد المفاهيم المضللة والمضببة، التي تنقلنا إلى الخطوة الثانية، وهي وضع الدولة القطرية مكان مفهوم التجزئة،

---

(16) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر.ص94.

(17) المصدر نفسه، ص95.

(18) المصدر نفسه، ص95.

باعتبارها النقيض الحقيقي للوحدة العربية، فإن بالتالي تحقيق الوحدة العربية لابد أن يمر أو يكون على حساب الدولة القطرية، أي إلغائها، وتغيير شعار (تحقيق الوحدة العربية) إلي (بناء الوحدة العربية) لبنة لبنة، "أن وضع الأمور بهذا الشكل سيفتح المجال أمام قيام فهم علمي موضوعي لقضية الوحدة. ذلك، لأن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما السبيل إلي نفي الدولة القطرية ؟"[19]

و الإجابة عن السؤال المطروح يتطلب معرفة تاريخ وأسباب وجود ومقومات الدولة القطرية قديما، والى وقتنا الراهن واكتشاف هذه الأمور يفتح الباب أمام التفكير الجدي في كيفية نفيها وتجاوزها، وبالتالي وضع نظرية في الوحدة على أسس واقعية، "نظرية نابعة من تحليل الواقع وليس من إرضاء العاطفة وإشباع الخيال والقفز على التاريخ"[20] فما الانتقادات التي وجهها الخطاب المدروس للدولة القطرية؟

نقد خصائص الدولة القطرية العربية وأفعال القوى المحركة لها:

نبدأ بالمضامين النقدية التي تضمنت نقدا للدولة القطرية، التي رفعت شعار الوحدة العربية، كشرط موضوعي وضروري لتحقيق التنمية والاشتراكية، إنها الدولة الناصرية، التي ابرز الخطاب المدروس نقطة الضعف المركزية فيها، وهي جمعها بين ثلاث شعارات (الوحدة والاشتراكية والحرية) التي طرحت معادلة وصفها بالصعبة - تناولنا نقده لهذه المعادلة في النقد الايبيستيمولوجي عند عرضنا للمضامين النقدية، التي استهدفت الفكر القومي ولا بأس من التذكير ببعض جوانبها - ليس على مستوى الحل بل على مستوى التركيب كذلك، "بل لم يكن من الممكن صياغتها في نظرية متماسكة منطقيا قادرة على تكثيف معطيات الواقع ورسم خطة للتغيير، لم

(19) المصدر نفسه، ص95.

(20) المصدر نفسه، ص95.

تكن مرشداً للعمل يستــريح إليه الفكـــر ويجيب عن الأسئلة التي يطرحها الواقع ومستجداته"[21] لأن العلاقة بينهما متنافرة، بل متناقضة كيف ذلك ؟ وهذا ما يكشف عنه النص التالي، " الوحدة تقتضي إعطاء الأولوية للحشد الجماهيري والائتلاف السياسي والتوفيق البراغماتي، وبالتالي تأجيل الصراع الطبقي ولجمة، الطريق الوحيد نحو الاشتراكية، (...) أما شعار (الحرية) فقد كان موقفه ملتبسا تماما هل الحرية مع الاشتراكية أم مع الوحدة، أم معهما معا، أم قبلها أم بعدها "[22] ويفسر الخطاب النقدي الجابري التصادم بين الشعارات الثلاثة،بأنه ناتج عن نمو ثلاثة أنواع من الوعي،الوعي القومي الوحدوي، الوعي الطبقي،الوعي السياسي،تزاحمت وتنافست على الساحة الفكرية العربية.

كما كشف الخطاب المدروس،أن ضعف النظرية أو الجانب النظري، لا يخص قادة الثورة وحدهم بل ضعفا يسم المرحلة بكاملها " ويعكس بالدرجة الأولى عدم قدرة الفكر العربي في ذلك الوقت على الارتفاع إلى مستوى مسؤولياته التاريخية"[23] بذلك كشف الخطاب المدروس عن نقاط الضعف، التي شارك فيها قادة الثورة والمفكرون المعاصرون لهم، ويتجلى ذلك في تسترهم على جوانب الضعف في الدولة الناصرية، وعدم تحليلهم لها تحليلا علمياً خاصة في مرحلة مراجعة الذات بعد هزيمة (1967).

أبرز الخطاب النقدي الجابري منظوره إلى الثورة الناصرية، الذي كشف عن وعيه وحسه التاريخي، وسعة أفقه كما جاء في النص الآتي، "ليست (الناصرية) موضوعا مصريا وحسب (...) الناصرية إذن مرحلة من التاريخ العربي ككل وليست جزءاً من تاريخ مصر وحدها (...) الناصرية (مرحلة)...

(21) المصدر نفسه، ص160.

(22) المصدر نفسه، ص160.

(23) المصدر نفسه، ص160.

وليست مذهبا في التفكير ولا نظرية في السياسة أو الثورة. كانت الناصرية ممارسة وطنية وقومية ذات اتجاه تحرري، ممارسة كانت جزءا من المد التحرري الذي عرفة العالم الثالث في الخمسينات والستينات"[24] ولاحظ الخطاب المدروس تميز مرحلة الخمسينيات والستينيات، التي أطلق عليها(عصر الأيديولوجيات) بالتفكير في المطلقات، فهي لا تعترف بالحلول الوسط، أو النسبية أو المرحلية، فنادت بـ "(الاستقلال التام) و (الجلاء الكامل) و(الوحدة الاندماجية الشاملة) و(تحرير فلسطين كل فلسطين)"[25] كما انتبه الخطاب المدروس إلى أن الأيديولوجيات كتبت عن موضوعات في السلفية، والليبرالية، والاشتراكية، موضوعات قد لا تنسجم مع شعاراتها، مما أدى إلى ظهور الطائفية والعشائرية والتطرف الديني بعد مرحلة الإحباط ودعانا إلى ضرورة مواجهة أنفسنا عن فكرة (الزعيم البطل)، التي تماثل فكرة (المهدي المنتظر) في الوعي القومي وتعريتها، خاصة وأن ظهور هذا الزعيم البطل غير خاضع لعوامل موضوعية بل للصدفة، التي لا يمكن التنبؤ بها، وفكرة الزعيم البطل تجسد هروب الوعي القومي عن مواجهة مسؤولياته، مواجهة الواقع الذي يعيشه، والاتجاه إلى البطل الحقيقي التاريخي الموضوعي، وهو الشعب وتحريكه من الداخل، وهذه المهمة يلقيها الخطاب النقدي الجابري على عاتق النخب الوطنية المثقفة، التي عليها حمل مشروع المستقبل والتبشير بالتغيير وتنشيط حركته[26].

وأضح الخطاب النقدي الجابري طريقة مواجهة الدولة القطرية بطرح عدد من الأسئلة الجدية، عن مصدر شرعيتها السياسية، ومقوماتها الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بجماهيرها وجيرانها، ومدى صدقها في تطبيق شعاراتها

(24) الجابري (محمد عابد): حوار المشرق والمغرب. ص89.

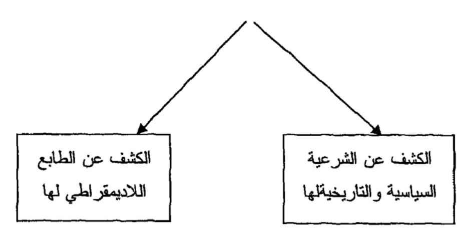
(25) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص177.

(26) المصدر نفسه، ص164-165

هذه الخطوة الأولى[27]، أما الخطوة الثانية التي اعتبرها بداية البداية، فهي مواجهة الطابع اللاديمقراطي للدولة القطرية العربية، وانطلاقا من مسألة الشرعية الديمقراطية والتاريخية، بعد هاتين الخطوتين يمكن للفكر العربي أن يضع نظرية للوحدة [28]، كما توضح الترسيمة رقم (13).

ترسيمة رقم (13)

تبين كيفية مواجهة الدولة القطرية العربية



لاحظ الخطاب المدروس أن المشكل الحقيقي في الأقطار العربية ليس كون الدولة دينية أوعلمانية، ليس علاقة الدولة بالدين، " بل على أنه مشكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباسا دينيا، أو لباسا علمانيا .. المشكل هو : من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلا ؟ المشكل هو، مرة أخرى، مشكل الديمقراطية : مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين

(27) هذه صيغة الأسئلة التي طرحها الخطاب المدروس" من أين تستمد هذه الدولة القطرية العربية شرعيتها الدستورية؟ ما هي مقومات وجودها اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا؟ وما نوع سلوكها الفعلي إزاء جماهيرها و إزاء جيرانها؟ وما مدى صدقها في شعاراتها؟ وإلى أي حد تتوافر فيها المصداقية الضرورية لكل نموذج يطرح نفسه كقدوة ومثال؟"
المصدر نفسه، ص96.

(28) ورأي الخطاب المدروس أن من نقاط الضعف في الخطاب العربي قديما وحديثا عجزه وتقاعسه واحجامه عن نقد الدولة القطرية.
المصدر نفسه، ص97.

واختيارهم، وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم كلما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم. هذا هو المشكل الحقيقي. أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة[29] " وغياب الديمقراطية في الدولة العربية سواء كان غيابا.

كليا في بعضها، وزيف مظاهرها في بعضها الآخر[30]. رده الخطاب المدروس إلى عدم وجود مجتمع مدني بها، لأن الديمقراطية من مميزاته[31]. وأكد أنه يصعب بناء مجتمع مدني في كثير من الدول العربية لعدم توفرها على الشروط الذاتية والموضوعية، ومما يزيد من صعوبة ذلك بقائها متفرقة متنافرة بل متناحرة متخلفة ومستهلكة، ويتجلى التخلف في ظاهرة الأكواخ التي تجاوزت الصحاري إلى ضواحي المدن الكبرى، وهي تعطى مؤشرا على التخلف الفكري والاجتماعي والاقتصادي، كما يبرز التخلف في البداوة التي لم يقتصر وجودها على البوادي والأرياف حيث نجدها بشكل مباشر، وغير مباشر داخل المدن " هي حاضرة في السكن والعلاقات الاجتماعية

(29) المصدر نفسه، ص 107.

(30) أبرز الخطاب النقدي الجابري أن غياب وزيف الديمقراطية في الدول العربية قد أدى إلى ظهور الحركات الإسلامية، التي انتقدها كذلك في كونها لم تستطيع تقديم حل أصيل للمشاكل المطروحة في عصرنا، بل أعادت إلى أذهاننا صراع الفرق خصوصا رفعها شعار " لا حكم إلا لله" شعار الخوارج بعد معركة صفين، ورفع اليسار الإسلامي شعار الإسلام بدون تحديد واضح، لم تقدم برنامجا يجيب عن السؤال ما العمل؟ دعوة بعضهم إلى إنشاء مجتمع من نقطة الصفر قول لا يقبله العقل، فبدل أن تقدم الحلول للمشاكل القائمة في المجتمع قامت بالقفز عليه داعية إلى إقامة مجتمع خيالي.
المصدر نفسه، ص176- 178.

(31) خصائص المجتمع المدني نلخصها في النقاط الآتية: - 1- الإنسان مواطن وعضو في جماعة بشرية 2- تنظيم الحياة في مؤسسات ديمقراطية تضمن حق كل فرد وتوضح له واجباته. 3- رئيس أو حاكم دولة ينوب عن الجماعة كلها يحكم برضاها، وليس رئيس عشيرة أو شيخ قبيلة أو رئيس عصابة من الأقوياء بالمال والسلاح.4- الشرعية مؤسسة على الديمقراطية أي تداول السلطة تمنع احتكار الفرد أو جماعة.
المصدر نفسه، ص125.

والسلوك الفردي والجماعي وأسلوب النظر إلى الأشياء، كما هي حاضرة في الحياة السياسية وكيفية ممارستها"[32] وبالرغم من كل مظاهر التخلف التي توجد في الدولة القطرية إلا أنها حقيقة واقعية تدافع عن نفسها، وتجد في النظام العالمي ما يعزز وجودها، ويمنع ذوبانها ذلك الذوبان، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بقرار عنيد من داخلها، وتساءل هل سيكون ذلك قريبا؟ خصوصا وأنها أصبحت عبئا على نفسها غير قادرة على مواجهة مشاكلها بمفردها سواء كانت صغيرة أو كبيرة نفطية أو غير نفطية، مهددة من الخارج والداخل "مهددة بتفاقم واستفحال مسألة الأمن الغذائي الذي لن يقوى الأمن (البوليس) على قمعه أو تأجيله"[33].

كما انتقد الخطاب المعنى بالدراسة حقوق المواطنة في الدولة القطرية العربية، ولاحظ كثيرا ما نستعمل مفهوم (الإنسان العربي)، ونادرا ما نستعمل مفهوم(المواطن العربي)، كاشفا عن السبب الكامن وراء ذلك " ذلك أن مفهوم (المواطن) لم يدخل بعد قاموس لغتنا، ولم يحتل بعد المكانة اللائقة به في تفكيرنا. أن فكرة (المواطن) المرتبطة بفكرة (المواطنة) وبالحقوق المدينة .. الخ، كل ذلك غائب عن واقعنا أكاد أقول غائب حتى عن حقل تفكيرنا"[34]. وأكد الخطاب المدروس، أن الدفاع عن حقوق المواطنة يتطلب نضالا طويلا، خاصة بالمعنى السياسي، وهو مرتبط بقضية الوحدة، " ولذلك فقضية الوحدة ليست قضية تجزئة / وحدة فقط، بل أيضا قضية الإنسان / المواطن العربي .. وبعبارة أخرى قضية الوحدة يجب أن تربط بالديمقراطية وضرورتها وليس بالتجزئة وخطيئتها ولغتها .."[35]

كما انتقد الخطاب النقدي الجابري مفهوم (حقوق الإنسان) في الدولة

(32) المصدر نفسه، ص124.

(33) المصدر نفسه، ص164.

(34) المصدر نفسه، ص111.

(35) المصدر نفسه، ص111.

القطرية العربية، مقارنا إياه بدلالات هذا المفهوم في الثقافة الغربية، الذي يعتبر من المفاهيم العريقة فيها تمتد جذوره إلى أربعة قرون، " أما عندنا فالعبارة مازالت تقرأ ألفاظا بدون معنى، ولربما كان هذا من جملة (الأمور) التي تسمح لمن انتهك وينتهك حقوق الإنسان برفع شعار (حقوق الإنسان) عندنا "[36].

ولاحظ الخطاب المدروس، أن شعار حقوق الإنسان في البلاد العربية يكشف عن مفارقة، كونه يرفع من قبل أكثر الدول دكتاتورية فيها لماذا؟ لأن الدول العربية بجميع مسمياتها، وأشكالها القديمة منها والحديثة في اعتقاد الخطاب المدروس تستعيد نموذج دولة معاوية " وفي اعتقادي أن الدولة العربية الحالية لا تختلف عن الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ منذ معاوية، أي منذ أن تأست في المجتمع العربي الإسلامي الدولة بمعنى الكلمة، الدولة بوصفها مؤسسة قهرية تضع نفسها فوق المجتمع وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة، أو بغير ذلك من الشعارات"[37]، عليه أكد الخطاب المدروس، أن الوحدة العربية لا يمكن تحقيقها إلا بجعل الدولة القطرية تنتظم في نوع من الوحدة، تبدأ بأهم خطوة وهي تطبيق الديمقراطية على المستوى القطري، دمقرطة حقيقة، ولكن كيف تكون وبأي أسلوب؟ فالخطاب المدروس لم يتطرق لها، ولكنه في الوقت نفسه يرى أنها الشرط الضروري الذي يؤدي إلى الوحدة " أعني إذا ترسخت الديمقراطية الحقيقة في جسم الدولة القطرية، فإن قضية الوحدة ستصبح حينئذ قضية إجراءات وقرارات لا غير، ذلك لإنه بمجرد أن تصبح مقاليد الأمور في يد

(36) الجابري (محمد عابد): حوار المشرق والمغرب، ص116.

(37) الدولة القطرية العربية تستعيد " دولة معاوية التي كررت نفسها ومازالت تكرر نفسها إلى اليوم، في الوطن العربي، سواء كدولة خلافة عظمي، أو كدولة قطرية إقليمية. هذه الدولة دولة الماضي / الحاضر، في البلدان العربية لا تتحدد في نظري، لا بواسطة مقولة (الدولة الدينية) ولا بواسطة مقولة (الدولة العلمانية).
الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص107.

الشعوب العربية، فإن الطريق إلى تجاوز الدولة القطرية واحلال أي شكل من أشكال (دولة الوحدة) ترتضيه إرادة تلك الشعوب، ستصبح طريقا مفتوحة وتصبح الوحدة من الناحية العملية مشروعا في حالة التحقق" [38] فالديمقراطية هي الخطوة الأولى، التي تجسد إرادة الإنسان العربي، هي التي توفر له حقوق المواطنة، وبالتالي التعبير عن إرادته وطموحه نحو بناء الوحدة، التي لا سبيل إليها إلا بقرار عنيد منه يلغي به الدولة القطرية لمصلحة الوحدة العربية، أما الوحدة التي يدعو الخطاب النقدي الجابري إلى بنائها "والوحدة العربية المطلوبة اليوم هي الوحدة الممكنة، وليست بالضرورة تلك التي تجسمها دولة واحدة، فهذه ستظل، ولمدة طويلة هدفا بعيدا ومطلبا عسيرا التحقيق. إن الوحدة الضرورية اليوم هي الوحدة الممكنة، هي تلك التي تنطلق أولا من التعايش السلمي بين البلدان العربية، والمتجاورة منها خاصة، في إطار من الثقة المتبادلة والعمل المشترك في الميادين الاقتصادية العلمية والتقانية والثقافية" [39]

أكد الخطاب النقدي الجابري أن مستقبل الفكر العربي، وكذلك مستقبل العرب مرهونا بمدى التضامن، والتعاون والاتحاد، الذي يحققه العرب على المستوى العملي وعلى المستوى الفكري، الذي يقع على عاتق المثقفين العرب ببذل مزيد من الجهد من أجل إعادة تأسيس فكرة الوحدة في الوعي العربي بصورة صحيحة، تعتمد على المعطيات الواقعية في الحاضر ومتطلبات المستقبل، إذ لا مكان للضعفاء في عالمنا، " وإذا فما لم يكن هناك مشروع ثقافي يبشر به المثقفون العرب في كل مكان، وباستراتيجية ذكية تعطي الأولوية لما هو أساسي وتقتنص الممكن القريب طلبا للممكن البعيد، فإنه لا يمكن تغيير نظام الفكر العربي السائد، تغييرا يخدم أهداف العرب في التقدم

(38) المصدر نفسه، ص97.

(39) المصدر نفسه، ص85.

والوحدة "[40] وعلى المستوى الاقتصادي ضرورة إرساء وتدعيم الوحدة الاقتصادية بين الأقطار العربية، وهي من الشروط الضرورية لفتح الطريق أمام الوحدة العربية، هذه الوحدة التي تزداد الحاجة إليها كل يوم خاصة أمام الغزو الإعلامي والثقافي الفكري الأوروبي عبر الأقمار الصناعية، التي عجزت الدولة القطرية عن مواجهته، لأنه يتطلب تكاثف الجهود العربية في إطار برامج ذات مستوى فكري وثقافي قادر على اجتذاب المشاهد العربي، " ولابد (...) من أن تكون هذه البرامج من نتائج عمل عربي مشترك، ليجد فيها المشاهد العربي ما يعبر عن خصوصيته القطرية. وهويته العربية وطموحاته الإنسانية. وأهم من ذلك كله لابد أن يكون مضمون تلك البرامج من النوع الذي يعبر عن أحاسيس المواطن العربي، وعن طموحاته وأماله .. وإلا فلن يختلف موقف المواطن العربي منها عن موقفه من البرامج القطرية الراهنة "[41].

الجدول رقم (45) يوضح خصائص الدولة القطرية العربية وأفعال القوى المحركة لها

خصائص	أفعال القوى المحركة لها
– ضعف التكوين النظري لقادة ومفكري الدولة القطرية وعدم قدرتهم على صياغة نظرية في الوحدة – تميز مرحلة الخمسينيات والستينيات بالتفكير في المطلقات (الاستقلال التام) و(الوحدة الاندماجية)،و(التحرير الكامل لفلسطين) . – فكرة الزعيم البطل تجسد الهروب من مواجهة الواقع العربي . – عدم توفرها على الشروط الذاتية والموضوعية لتكوين مجتمع مدني أحد شروط تطبيق الديمقراطية . – مظاهر التخلف الاقتصادي والاجتماعي والفكري كما تتجلى في ظاهرة الأكواخ، والبداوة . – استفحال مسألة الأمن الغذائي . – الدولة القطرية العربية مؤسسة قهرية.	– إغفالهم لمفهوم المواطنة. – انتهاك حقوق الإنسان. – عدم القدرة على مواجهة الغزو الإعلامي والثقافي.

أما التحديات التي تواجه أي مشروع للوحدة العربية، فهو قدرته على

(40) المصدر نفسه، ص83.

(41) المصدر نفسه، ص85-86.

وضع الحلول للمشاكل، التي تعاني منها المجتمعات العربية في جميع الميادين البنيوية، والاقتصادية والاجتماعية أولا وإيجاد حلول عقلانية لإشكالية التطرف الديني والتعصب المذهبي، وحل مشكلة الأقليات في العالم العربي، لأن مشروع الوحدة يتطلب قليلا من الحلم ومزيدا من العقل، ونقد الماضي والحاضر لأن الماضي حاضر فينا على صعيد الوعي والواقع، عليه لابد من الاتجاه إليها معا بالتحليل والنقد، " فيجب إذا أن يتجه النقد إليها معا إلى ما يؤسس، شعوريا ولاشعورياً، العقل السياسي فيهما : إلى القبيلة والغنيمة والعقيدة"[42].

وخلاصة القول إن الخطاب المدروس يشير أنه يمكن قبول تحديد مفهوم الوحدة بالاستعمار، لأنه كان واقعا، ويرفض تحديده بمفهوم التجزئة ويرى فيه هروبا من مواجهة الواقع، والتستر عليه بمفاهيم مضللة معتمة وضبابية خوفا من مواجهة الدولة القطرية المحدد الحقيقي لمفهوم الوحدة.

2 ـ نقد المشروع الحضاري العربي المستقبلي:

فكك الخطاب النقدي الجابري عبارة (المشروع الحضاري العربي)، التي تتردد في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ووصفها قائلا، " إن عبارة (المشروع الحضاري العربي) من العبارات التي تكاد تكون فارغة من المعنى ليس بسبب إغراقها في العمومية فقط بل لكونها مستقلة بالحلم أيضا"[43] وأكد الخطاب المدروس أنه بالرغم من شيوع ورواج هذه العبارة في سوق الكلام العربي الراهن إلا أنها تغذى الحلم العربي، الذي لم يرق إلى درجة الحلم المطابق للواقع العربي، فهو لا يشير إلى دلالات محددة واقعية.

(42) المصدر نفسه، ص180.

(43) المصدر نفسه، ص115.

رصدنا العبارات النقدية التي تناولت فئة (المشروع الحضاري العربي المستقبلي)، فبلغت نسبتها 35 ٪ تقريبا كما يوضح الجدول رقم (44) وهذه النسبة تبين مدى متابعته لما يجرى على الساحة العربية من إشكاليات وأفكار ومشاريع، وقيامه بسبرها وفحصها، من منظور عقلاني علمي تاريخاني فلسفي ينظر إلى كل مشروع في إطار الكل بربطه بالظروف والعوامل الممهدة، والمحيطة في كافة الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية.

ربط الخطاب النقدي الجابري بين (المشروع الحضاري العربي المستقبلي)، وعلم المستقبليات كما يطبق في الغرب، الذي وصفه بأنه، "علم مخيف يبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض "[44] لماذا هذه النظرة المتشائمة؟ لأن علم المستقبليات، يعطي تنبؤاته على ضوء معطيات الحاضر، وإذا طبق في العالم الثالث، فإنه سيعطي صورة طبق الأصل عنه وقد تكون أسوأ " ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، أن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية، اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وأيديولوجيا"[45] هذه المعطيات السلبية لن تعطى إلا نتائج سلبية فأي علم لا ينطلق من نقد الحاضر، فهو علم غير مفيد في نظر الخطاب المدروس، لأن أي علم موضوعي ينطلق من معطيات الواقع سواء علم المستقبليات أو غيره، لن يقدم لنا إلا صورة طبق الأصل من حاضرنا، الذي أبرز النص السابق سماته من تخلف، وأمية وجهل وحكم مستبد، وهيمنة في كافة المجالات، فالصورة التي سيعطيها عن مستقبلنا " إن لم تكن أكثر شؤماً

(44) المصدر نفسه، ص119.

(45) المصدر نفسه، ص119.

وأشد إيلاما فهي، في جميع الأحوال، لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل "[46] لأنه يعكس الواقع الذي يدرسه ولن يقدم لنا جديدا، وإنما يقدم لنا بضاعتنا في قوالب جديدة هذا لاشك فيه " ولكن مع المضمون نفسه : التخلف و التبعية. نحن إذا، بحاجة إلى (علم مستقبلات) خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل. نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتكئين على ماضيا، ولكن لا كمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أي صدمة أو كابوس، بل كحكم فلسفي عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم، وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير "[47] يعتقد الخطاب النقدي الجابري بناء على المعطيات السابقة، أن الحديث عن (المشروع الحضاري العربي المستقبلي) في هذه الظروف لن يكون متجاوبا مع آمالنا في الحاضر، وهو التحرر من قيوده، ولامع طموحاتنا في المستقبل، التي تهدف إلى تحقيق الاستقلال للذات العربية، ولن يتحقق المشروع الحضاري العربي المستقبلي ذلك من منظور الخطاب النقدي الجابري " ألا إذا كان يمتك منطقا داخليا متماسكا يجعله قادرا على جعل صورة المستقبل الأتي متممة لصورة المستقبل الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين : يدمج الماضي في المستقبل ويجعل المستقبل ميدانا لتحقيق الماضي، اعني إنجاز ما كان ممكنا تحقيقه فيه ولم يتحقق كاملا "[48] وأكد الخطاب النقدي الجابري على ضرورة دمج الماضي والمستقبل في أي مشروع حضاري عربي مستقبلي، دمج يتأسس على النقد والتجاور، تجاوز الماضي والحاضر، وسيلته دائما النقد من أجل الكشف عن المناطق المعتمة فيهما، من أجل إرساء قواعد الانطلاق إلي المستقبل على أسس عقلانية نقدية.

---

(46) المصدر نفسه، ص119.

(47) المصدر نفسه، ص120.

(48) المصدر نفسه، ص 120.

وقد استخلص الخطاب النقدي الجابري من خلال دراسته للتجربة الحضارية العربية، والواقع العربي الراهن ثلاث نزوعات، أو أهداف أعطت للتاريخ العربي دلالة ومعنى، ويمكن أن تعطى للمشروع الحضاري العربي في المستقبل دلالة محددة وتكون إطارا مرجعيا لعلم (المستقبليات العربي)، " وبالتالي هي التي تعطى لـ(المشروع الحضاري العربي) معنى وفي الوقت ذاته تمد (علم المستقبلات) العربية بالمرجعية القادرة على جعله (يتوقع) مستقبلا يتجاور الواقع الراهن ويدفنه، بدل أن يبقى حبيس لغة الأرقام المزيفة وسجين الموضوعية التي تفتقر هي نفسها إلى الموضوعية" [49] فما هذه النزوعات أو الأهداف التي حركت التاريخ العربي في الماضي، وهي كفيلة بتحريك وبناء مشروع حضاري عربي في المستقبل؟ هذه النزوعات، أو الطموحات، التي كانت وراء نمو وتطور وازدهار المشروع الحضاري العربي في الماضي عندما عمل العرب على تحقيقها، وخبا ثم اضمحل عندما أهملوها، يلخصها الخطاب المدروس في ثلاثة أهداف نوجزها فيما يأتي : -

1 - نزوع مشروعهم نحو التوحيد (الوحدة).

2 - نزوع مشروعهم نحو التحضر والتمدن.

3 - نزوع مشروعهم نحو العقلنة[50]. لقد سعى العرب إلى تحقيق هذه الأهداف في الماضي، ولكن، " نعم لم تتحقق هذه الأهداف في صورتها

(49) المصدر نفسه، ص121-122.

(50) يوضح النص التالي طريقة العقلنة التي مارسها العرب كما وردت في الخطاب النقدى الجابري، " و أما الهدف الثالث فيتمثل فيما طبع التجربة الحضارية العربية الإسلامية من نزوع نحو العقلنة: عقلنة الدين بالارتفاع به من عبادة الأصنام والاوثان والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال ومنزه،_ وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين أعادتها إلى اصلها كبحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة، وابن رشد)"

المصدر نفسه، ص123.

الكاملة في أية فترة من فترات التاريخ العربي الإسلامي، وهذا ما يجعلها حية تؤسس بصورة واعية أو لا واعية، نزوعات العرب اليوم إلى (مشروع حضاري) مستقبلي" [51] الأهداف التي دفعت التجربة الحضارية في الماضي، مازالت صالحة لدفع المشروع الحضاري العربي في المستقبل في اعتقاد الخطاب المدروس، بل عنده أكثر من ذلك فإذا لم يعمل العرب، في إطار هذه الأهداف، فلن يزيدوا الواقع إلا تعقيدا بتعميمهم التخلف والتبعية، ومستقبل كل قطر عربي رهين بما سيحققه في إطار هذه الأهداف، التي أطلق عليها كذلك الخيارات الاستراتيجية.

وبناء على المعطيات السابقة حدد الخطاب النقدي الجابري، مقومات المشروع الحضاري العربي فيما يلي : " أن السير في طريق تحقيق وحدة حقيقة، اقتصادية وسياسية وثقافية، ضرورة تاريخية" [52]

لأنه بدون هذه الإجراءات،لن يستطيع العرب تحقيق خطة إنمائية غذائية تحقق لهم الاكتفاء الذاتي في هذا الميدان،وغيره من الميادين الأخرى وهي تتطلب تطوير العلم ومواكبة العصر وعليه،أشار الخطاب المدروس بأنه ليس أمام العرب إلا خيارين لا ثالث لهما،إما السير في طريق الوحدة من أجل الاستقلال الذاتي،أو مواصلة التبعية والخضوع والهيمنة لمراكز القوى في العالم.

2 ـ محاولة إقامة مجتمع مدني، " والسير في طريق (تمدين) المجتمع العربي، أي تحويله إلى مجتمع مدني، ضرورة تاريخية كذلك لأنه من دون تقليص مظاهر (البداوة) فيه إلى أقصى حدلا يمكن الحديث بجد عن مشروع حضاري عربي" [53] تأكيد الخطاب النقدي الجابري على ضرورة تجاوز

---

(51) 2-المصدر نفسه، ص123.

(52) المصدر نفسه، ص124.

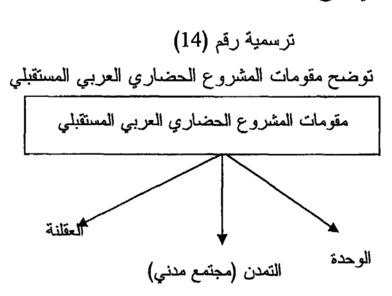
(53) المصدر نفسه، ص124.

البداوة إلى التمدن في كافة المجالات الفكرية، والاجتماعية والسياسية والعمرانية والاقتصادية، جعلنا نستحضر قول ماركس، "وانه لمن الواضع سلفا أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقة، المسرح الحقيقي للتأريخ كله"[54].

3 ـ ضرورة السير نحو عقلنه الحياة العربية في كافة المجالات، تعتبر كذلك ضرورة تاريخية، ومقوم أساسي لأي مشروع حضاري، لأن الحياة المعاصرة تقوم على التنظيم العقلاني في جميع جوانب الحياة، ليس هذا وحسب " بل أيضا لأن العقل العربي المعاصر مازال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللا معقول الموروث عن عصور الانحطاط في الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية إضافة إلى ما أنتجه أو كرسه عصر الانحطاط في حضارتنا نفسها"[55]، ضرورة عقلنه الحياة العربية الراهنة، ونقد وتعرية جوانب اللامعقول، التي تملأ مختلف جوانب الحياة في المجتمع تعتبر من الضرورات الملحة الممهدة للمشروع الحضاري العربي المستقبلي لفتح الطريق أمامه.

ترسمية رقم (14)

توضح مقومات المشروع الحضاري العربي المستقبلي



(54) ماركس (كارل)، انجلز (فريديريك): الأيديولوجية الألمانية، ص45.

(55) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص125.

وأكد الخطاب النقدي الجابري مادامت هذه النزوعات، أو الأهداف والخيارات قائمة تدفع الفكر والعمل العربيين،فيمكن الحديث عن مشروع حضاري عربي، " أما إذا ماتت فيهم هذه النزوعات الثلاثة فإنه سيكون من لغو الكلام الحديث عن (مشروع حضاري عربي) أن العرب من دون هذه النزوعات الثلاثة سيخرجون نهائيا من التاريخ" [56].

القسم الثاني: نقد العقل السياسي العربي:

أولا: نقد العقل السياسي العربي المعاصر:

تناولنا في الفصول السابقة نقد الخطاب النقدي الجابري للعقل العربي المجرد من منظور ابيستيمولوجي،ونتابع في هذا الفصل نقده لـ (العقل السياسي العربي) ومن منظور سياسي،حيث يقدم لنا قراءة نقدية تاريخية له في التجربة الحضارية العربية وإمداداته في وقتنا الراهن.

حدد الخطاب المدروس مفهوم العقل السياسي منطلقا من طبيعة الموضوع ووظيفة العقل التي يمارسها على موضوعه،مصرحا أن لكل فعل محددات وتجليات[57]، فالعقل السياسي العربي هو مجموع محددات وتجليات السياسية العربية كفعل، " والسياسية فعل، له هو الأخر محدداته وتجلياته. وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الأخر نوعا من السلطة خاصا، هي سلطة الحكم. ومحددات

---

(56) المصدر نفسه، ص125.

(57) حدد الخطاب النقدى الجابري محددات وتجليات الفعل في قوله " لكل فعل محددات وتجليات المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية شعورية أولا شعورية، قد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية. أما التجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها".

الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، 1991، ص7.

الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا (العقل السياسي)"[58]، لماذا هو عقل؟ ولماذا سياسي؟ ذكر الخطاب المدروس، هو عقل لأن له منطق داخلي مجموعة من المبادئ والآليات يحكم محدداته وتجلياته،" وهو (سياسي) لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها"[59] بذلك يختلف العقل السياسي عن العقل المجرد في الموضوع والوظيفة، الأول موضوعه عملي ووظيفته كيفية ممارسة السياسية، والثاني موضوعة نظري ووظيفته إنتاج المعرفة، الأول عقل الواقع العربي في التجربة الحضارية والواقع العربي الراهن، والثاني عقل المعرفة العربية.

أما عن علاقة العقل السياسي العربي بالنظم المعرفية التي أنتجها العقل المجرد والتي تتحكم في عملية التفكير والمعرفة في الثقافة العربية،فهو من هذه الناحية لا يمكن وصفه بأنه عقل بياني،ولا عقل برهاني،ولا عقل عرفاني،إنه لا ينتمي إلى أي واحد منهم ولكنه يستفيد منها جميعا، " إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة : السياسية تقوم على البرغماتية (= اعتبار المنفعة)، فهل ننتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعة،ما منه يستمد هويته؟"[60] مادام أهم خصائص العقل السياسي تحقيق المنفعة، فإنه لا يتوانى عن توظيف،أيا من النظم المعرفية البيانية أو البرهانية أو العرفانية،التي تعينه على تحقيق أهدافه.

أما عن حدود العقل السياسي العربي الذي حفر عنه الخطاب النقدي الجابري، فنلاحظ اختلاف البداية التي اختارها للحفر عن العقل السياسي

(58) المصدر نفسه، ص7.

(59) المصدر نفسه، ص7.

(60) المصدر نفسه، ص8.

العربي عن البداية التي اختارها للعقل المجرد العربي، التي بدأت بعصر التدوين، " أما بالنسبة (للعقل السياسي) في الحضارة العربية الإسلامية فقد جعلنا البداية هي انطلاق الدعوة المحمدية. وهذا شئ يفرض نفسه، فموضوع العقل السياسي هو الممارسة السياسية المنظمة وليس إنتاج المعرفة المعقدة المقننة. والممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام "[(61)] وكما اختلفت البداية اختلفت النهاية بالنسبة للعقلين في الخطاب النقدي الجابري، إذ انتهى حفره عن العقل النظري عند بداية عصر الانحطاط، أما نهاية حفره عن العقل السياسي فيقف، " من الناحية التاريخية في العصر العباسي الأول ذلك لأن ما حدث بعد ذلك هو استعادة بصورة أو بأخرى لما سبق أن تقرر قبل هذا العصر وخلاله، فهو تكرار للمحددات والتجليات نفسها. ولا تزال هذه وتلك حاضرة معنا وفينا إلى اليوم "[(62)].

أما علاقة العقل السياسي العربي بالأخلاق في الخطاب النقدي الجابري، فقد فصل العقل السياسي عن الأخلاق، مبررا فصله باحتواء الدين الإسلامي للأخلاق، لأن الأخلاق هي النصيحة، وهو سيقتصر على، " (...) الجانب المتعلق بالدينا فقط ويحاول أن يقدم نوعا من الفهم للدينا في الإسلام كما مرت، وكما عاشها المسلمون وكما تعاملوا معها (...) تاريخ الممارسة السياسية والفكر السياسي في الإسلام "[(63)] وبالرغم من اعتقاد الخطاب النقدي الجابري أن الإسلام دين ودينا، إلا أنه عزل العقل السياسي العربي كما مورس في التجربة الحضارية العربية عن الأخلاق، للعلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق من جهة، ولأنه لا يمارس التأريخ للعقل السياسي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، أي النظر للعقل السياسي كخط متصاعد تنتابه بعض التعرجات والانحناءات، وإنما التاريخ من منظور تاريخ الأفكار، الذي

(61) المصدر نفسه، ص53.

(62) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة. ص341.

(63) المصدر نفسه، ص339.

ينظر إلى التاريخ على إنه مجموعة حلقات تترابط فيما بينها.مكونة سلسلة أو مجموعة سلاسل. بعد تحديدنا لمفهوم العقل السياسي في الخطاب المدروس، ومعرفة نقطة البداية والنهاية في حفره عنه، وعلاقته بالأخلاق نعرج على نتائج العملية الإحصائية التي أجريناها.

بين الجدول رقم (46) نسبة العبارات النقدية، التي تضمنت نقدا لفئة (العقل السياسي العربي المعاصر) حيث بلغت 50٪ تقريبا بالنسبة للعقل السياسي العربي القديم في التجربة الحضارية العربية، وهذه النسبة تعطى دلالة على عمق فحص وسير الخطاب النقدي الجابري للعقل السياسي العربي المعاصر، وكشفه عن نقاط الضعف ونواحي النقص التي يعاني منها.

جدول رقم (46): إحصاء العبارات النقدية التي تناولت
الفئات الجزئية لفئة النقد السياسي في المرحلة الثالثة

العقل السياسي العربي المعاصر	العقل السياسي العربي القديم
83	84
٪50	٪50

1 ـ قراءة نقدية لعوائق العقل السياسي العربي المعاصر:

لاحظ الخطاب النقدي الجابري، أن العقل السياسي العربي السائد في الوقت الراهن، لدى النخبة المثقفة ينشطر إلى قسمين: العقل السياسي للنخبة ذات المرجعية الأوروبية، والعقل السياسي لدى النخبة المقابلة لها التي جعلت من التراث العربي الإسلامي إطارا مرجعيا، " ونقد العقل السياسي الراهن هو نقد هذه المرجعيات في النهاية"[64] لقد تناول الخطاب النقدي الجابري نقد العقل السياسي العربي القديم والمعاصر، بادئا بنقد الثاني، ثم باحثا عن جذوره في التجربة الحضارية العربية ولاحظنا أن في نقده للعقل السياسي العربي اتبع أسلوبين، انتقد العقل السياسي العربي القديم بشكل

(64) المصدر نفسه، ص349.

مباشر كاشفا عن محدداته وتجلياته حافرا عن جذوره،بينما كان نقده للعقل السياسي العربي المعاصر بأسلوب غير مباشر طرح خلاله جملة من المفاهيم المعاصرة الغائبة عن الخطاب السياسي العربي، " أو أنها لم تدخل بعد كعناصر أساسية في الخطاب السياسي و السوسيولوجي العربي (= خطاب (علماء) السياسية والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي مازالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والإجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنع إلى المجتمع العربي الراهن "[65] وقد عد الخطاب النقدي الجابري غياب هذه المفاهيم في خطاب السياسيين،وعلماء الاجتماع نقطة ضعف بل ثغرة، يجب نقدها[66]، لنفتح الباب لإدخال مفاهيم جديدة حتى يستطيع خطابهم تخطى العقبات، والعوائق، التي نتجت من استعارة بعض الباحثين العرب مفاهيم أوروبية، كقوالب جاهزة فرضوها على التراث، والواقع العربي دون العمل على تبيئتها، ومعرفة مدى نسبيتها، فكانت من العوامل التي أدت إلى إعاقة نمو وتطور الخطاب السياسي العربي المعاصر. وقد انتقد الخطاب المدروس العقل السياسي في قوله، " العقل العربي الراهن عقل جامد دوغمائي حتى فيما هو عصري فضلا عما هو تراثي (...) يكفيني أن أشير إلى أن هناك الآن في الوطن العربي ريعا واقتصاداً ريعيا يذكرنا بتاريخنا، فما أشبه الأمس باليوم "[67] والتشابه الذي لاحظه الخطاب المدروس بين العقل السياسي الحديث والقديم، هو الذي دعاه إلى الحفر عن جذور هذا العقل كما سنرى لاحقا.

انتقد الخطاب المدروس غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي في وقتنا الراهن وبحث عن الأسباب الكامنة وراء ذلك وكشف عنها، " وهكذا

(65) الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي.ص9.

(66) المصدر نفسه،ص9.

(67) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة، ص349.

يبدو واضحا أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يفسره ماضيه، وحده بل لابد من أن ندخل في الحساب (حاضر) بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقد مها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي الإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. إن هذا لايعني أبدا أننا نلغي العوامل الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا، غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية "[68] بذلك؛ صنف الخطاب المدروس عوائق الحداثة السياسية في الوطن العربي إلى صنفين: داخلية وخارجية، وبقدر اهتمامه بالعوائق الداخلية والذاتية، فإنه لا يتجاهل الدور الكبير الذي لعبه الاستعمار في محاربة أي توجه سياسي عربي يحاول الانفلات من الهيمنة الغربية، متجها في طريق التقدم.

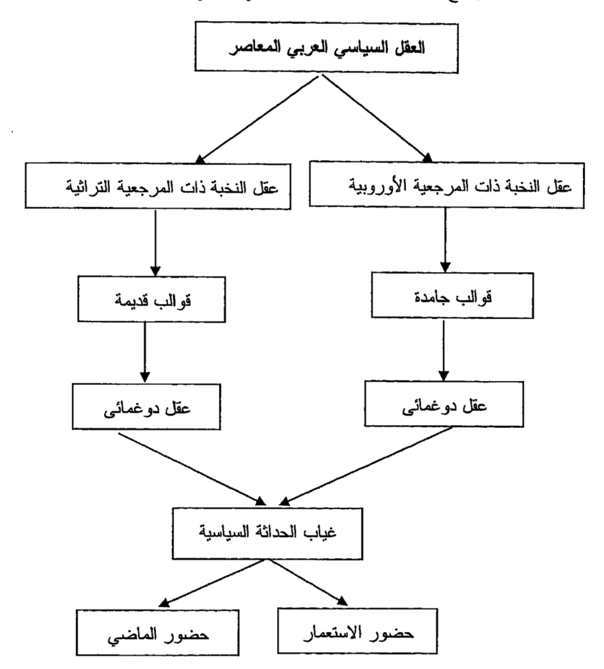
أشرنا سابقا، إلى أن الخطاب المعنى بالدراسة قد انتقد العقل السياسي العربي المعاصر من خلال عرضه لبعض المفاهيم المعاصر، ومحاولته تبيئتها في الفكر السياسي العربي.فماذا يعني بالمفاهيم؟ وما المفاهيم التي بيأها؟ حدد معني المفاهيم، " أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام، خالية من المعنى والمعقولية إلى معان وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات "[69] وبناء على ذلك أوضح الخطاب النقدي الجابري بأن جهازه المفاهيمي، الذي سيقرأ به(العقل السياسي العربي) يختلف عن الجهاز المفاهيمي، الذي قرأ به(العقل المجرد العربي) اختلاف سببه اختلاف طبيعة الموضوع في كليهما - وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق - وقد صنف المفاهيم التي تبناها لقراءة (العقل السياسي العربي)إلى صنفين، حسب المرجعية، التي أخذ منها، كما يوضح

(68) الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي.ص19-20.

(69) المصدر نفسه، ص8.

ترسمية رقم (15)

توضح تجليات ومحددات العقل السياسي العربي المعاصر



النص التالي، " صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر. وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي"[70] وقد اجتهد الخطاب النقدي الجابري في تجديد، وتوسيع دلالات المفاهيم التراثية بإعطائها حمولات دلالية لا تنفى الدلالات القديمة، لكن وسع مضامينها حتى تعينه على فهم موضوع دراسته بتحريرها من قيود الماضي، وربطها باهتمامات الحاضر، حتى تبرز خصوصيته وتاريخيته، كما عمل على تبيئة المفاهيم المستعارة من الفكر الأوروبي،وعملية التبيئة أنجزها حسب الخطوات الآتية : ـ عرض المفاهيم على أنها وجهات نظر غير ملزمة له، وإنما لإعطاء القارئ فكره عن الأرضية والرؤية التي تؤطر قراءته، عرض المفهوم كما ولد في مجاله وبيئته، ينقده أحيانا ثم يعلن إذا كان يتلاءم مضمونه الأصلي مع المضمون الذي يريد أن يوظفه في دراسته وأحيانا يعكسه،وأحيانا أخرى يوسعه، أو يضيق من مضمونه،متحاشيا بذلك العرض القاموسي،بذلك كشف عن المفاهيم التي تؤطر رؤيته،وحقق من خلاله نقدا للعقل السياسي العربي المعاصر كما جسده الباحثون في علم السياسية وعلماء الاجتماع العرب.

جدير بالذكر أن الخطاب النقدي الجابري صنف المفاهيم التي عمل على تبيئتها إلى صنفين: صنف يتناول الجانب النفسي / الاجتماعي،أو الذاتي / الجماعي،والصنف الأخر يغذي الجانب المجتمعي / الموضوعي.

أ ـ مفاهيم تغذي الجانب الذاتي / الجماعي في الظاهرة السياسية:

أولى المفاهيم التي عمل الخطاب النقدي الجابري على تبيئتها، ومن ثم توظيفها في نقده للعقل السياسي العربي المعاصر هو مفهوم (اللاشعور السياسي) ـ وكما ذكرنا مرارا ليس من أهدافنا تتبع الآراء،التي عرضها

(70) المصدر نفسه، ص8.

الخطاب المدروس وإنما نكتفي بما التزمنا به وهو عرض المضامين النقدية ـ وبناء على ذلك نشير إلى الخطوات التي اتبعها في عملية تبيئة المفهوم، وعرض ما يلزم لفهم عملية التبيئة[71].

فبالنسبة لمفهوم اللاشعور، عرض الخطاب النقدي الجابري معني ودلالات هذا المفهوم في علم النفس عند (فرويد)، ثم تلاه بعرضه لمفهوم (اللاشعور الجمعي)عند يونغ[72]، ثم أوضح الفرق بين مفهوم(اللاشعور الجمعي) و(اللاشعور السياسي)، كما كشف عنه ريجيس دوبري، في كتابه(نقد العقل السياسي)، الذي انتقد فيه سلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية، وكشف أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها في وعي الناس آراؤهم وطموحاتهم، وإنما تتأسس على علاقات اجتماعية، ومصالح طبقية، " بل إنما تجد دوافعها فيما يطلق عليه اسم (اللاشعور السياسي) الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما

تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها من نعرة وتناصر أو فرقة وتنافر"[73] وأكد (دوبري) أن هذه البنية

---

(71) يوضح ذلك النص الآتي" ورغبة منا في إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر بصورة ما، رؤيتنا (...) وتوخيا لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين نعرض وجهة نظرهم

في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم لندلي نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقترحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي سنتعامل معه به".

المصدر نفسه، ص9.

(72) المصدر نفسه، ص10-11.

(73) المصدر نفسه، ص13.

اللاشعورية تبقى فاعلة بالرغم مما تتعرض له البنية الفوقية من تغيرات نتيجة التطور في البنية التحتية، وبالرغم من ذلك فإنها تبقى،، " بل لها وجودها الخاص المستقل عن البنيتين معا : فالنعرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على مغانم ومصالح ظواهر تبقى، نشطة أو كامنة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع إقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكيات المطبقة حاليا : نقول في(كيان الجماعات)، وليس فقط في نفوس الأفراد، لان (اللاشعور السياسي) لا شعور جماعي"[74] لا شعور جمعي لأنه مبني على علاقات سياسية واجتماعية وليس على السلوك الفردي لكل شخص،ومن هنا يأتي الاختلاف بينه وبين(اللاشعور النفسي).

يمارس الخطاب النقدي الجابري عملية التبيئة لمفهوم (اللاشعور السياسي) في الساحة الفكرية العربية،وقد أوضح بأنه لا يأخذ مضمون هذا المفهوم عند(دوبرى) كما هو بسب اختلاف موضوعه،وهوالعقل السياسي العربي،عن موضوع (دوبري) وهو دراسة العقل السياسي لدى الأحزاب الشيوعية في عهد ستالين،أي اختلاف البيئة والمجتمعين اللذين أجريا عليهما الدراسة،فقد كشف(دوبرى)في دراسته للعقل السياسي،أن العلاقات الاقتصادية المتطورة، التي تطفح على السطح تكمن وراءها وتحركها علاقات طائفية وعشائرية، وذلك عكس ما يحدث في البلاد العربية، " أما في مجتمعنا العربي، قديما وحديثا، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماما.فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعا أساسا وصريحا في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية"[75] وبذلك أبرز

(74) المصدر نفسه، ص13.

(75) المصدر نفسه، ص13.

الخطاب المدروس الفرق بين دراسة (دوبرى)،واستعماله لمفهوم (اللاشعور السياسي)،وبين دراسته هو وتوظيفه لنفس المفهوم، فما هو كامن أو مخفي في موضوع الأول، بارز ومكشوف في موضوع الثاني، والعكس صحيح، " وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم (اللاشعور السياسي) عند دوبرى هو إبراز ما هو عشائري، وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر"[76] ويتجلى هذا الفرق في كون السياسة عند العرب قد بدأت باسم الدين والقبيلة، وهي مازالت حتى اليوم على نفس النمط، وبناء على ذلك نظر الخطاب النقدي الجابري إلى العقل السياسي العربي من منظورين مختلفين،معرفة دور الديني والعشائري في تأسيس العقل السياسي العربي، كذلك الكشف عن فعل العقل السياسي العربي الكامن وراء التمذهب الديني والطائفي والتعصب القبلي،وفي إطار عملية التبيئة لمفهوم (اللاشعور السياسي)إبراز الخطاب النقدي الجابري، أن التراتب الهرمي الذي كشف عنه(دوبرى)في المجتمع الأوروبي - لا يصدق على المجتمع العربي - الذي يتكون من الفيزياء الاجتماعية[77] التي تتمركز في القاعدة، وتؤسس الديني، الذي يؤسس بدوره الأيديولوجي،الذي تبنى عليه السياسة، بينما تأخذ هذه العناصر الشكل الآتي في المجتمع العربي القديم والحديث إن الاجتماعي هو الذي يؤسس السياسي، والأخير يؤسس الأيديولوجي، وهو بدوره يؤسس الديني (= التمذهب) وبناء على ذلك كشف مايلي، " وإذن فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس (الاختيار السياسي) وبالتالي فاللاشعور

---

(76) المصدر نفسه، ص13.

(77) يقصد الخطاب المدروس بـ " الفيزياء الاجتماعية (= العلاقات الاجتماعية بالمعني الواسع بما في ذلك علاقات القرابة والقبيلة)".
المصدر نفسه، ص14.

السياسي عندنا لا يتأسس دائما على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل أن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه"[78] وأكد الخطاب المدروس أهمية مفهوم (اللاشعورالسياسي) نظرا لدوره الفعال في الظاهرة السياسية،لأنه هو الذي يتحكم فيها من الداخل تفكيرا وممارسة.

كشف الخطاب النقدي الجابري عن المرجعية العامة للعقل السياسي العربي، التي يعدها بمثابة النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، ((أما، عن المرجعية العامة لـ (العقل السياسي) والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي، الكلامي الفقهي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعا من (الموطن..) داخل(النفس) الجماعية فهو ما نترجمه هنا ب (المخيال الاجتماعي) Imaginaire social "[79] لقد استعار الخطاب المدروس، هذا المفهوم من علم الاجتماع المعاصر، ذلك بسبب الأهمية التي أخذها هذا المفهوم في ميادين الدراسات الاجتماعية، والأدبية، والسميائية، واعتمد في تحديد دلالته على جهود أحد الباحثين الاجتماعين المعاصرين، وهو بيير نصار، وخلاصة قوله، " من هنا فإن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات،أي مخيالا، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالا يقوم بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة"[80] والمخيال الاجتماعي ليس قصرا على مجتمعات دون أخرى،و إنما يوجد في جميع المجتمعات. وقد عمل الخطاب النقدي الجابري على تبيئة مفهوم(المخيال الاجتماعي)في الفكر العربي بإعطائه الدلالات الآتية، " أن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرع الخيالي الملئ

(78) المصدر نفسه، ص14.

(79) المصدر نفسه، ص14.

(80) النص لبيير نصار، منقولا عن المصدر السابق، ص15.

برأس مالنا عن المأثور والبطولات، وأنواع المعاناة، الصرع الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفري وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر، وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر ... إضافة إلى رموز الحاضر و(المارد العربي) والغد المنشود.. "[81] إضافة إلى هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك العام، كشف الخطاب المدروس عن مخاييل فرعية أخرى مثل المخيال الشيعي، ورمزه الحسين بن على، والمخيال السني، الذي يسكنه السلف الصالح، إلى جوار المخاييل الطائفية والعشائرية المتعددة والمتنوعة، وبناء على المعطيات السابقة حدد المخيال الاجتماعي في النص التالي، " فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطى للأيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية"[82] فالمخيال الاجتماعي من منظور الخطاب النقدي الجابري، يشكل الإطار المرجعي للعقل السياسي العربي كأيديولوجيا وممارسة.

أما عن آليات العقل السياسي العربي، فإنه يوظف جميع آليات العقل النظري من أجل الإقناع، " بل هو يمارس (السياسية) في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته : يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة ..) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج"[83] وإذا تساءلنا كيف يمكن للعقل السياسي العربي، أن يخلط بين هذه الآليات ؟ نجد الإجابة في الخطاب المدروس بأن هذا الخلط من طرف العقل السياسي العربي بين الآليات المختلفة للعقل النظري العربي

(81) المصدر نفسه، ص15-16.

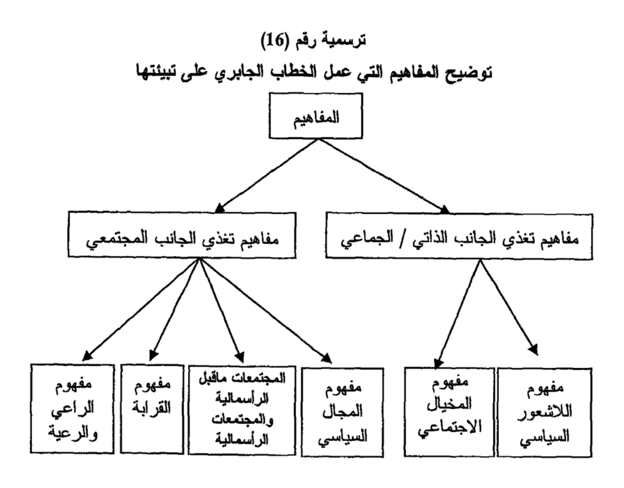
(82) المصدر نفسه، ص16.

(83) المصدر نفسه، ص16.

يبرره المبدأ الذي يعمل وفقه، وهو أن (لكل مقام مقال)، لأن هدفه ليس إنتاج المعرفة، وإنما إقناع الغير، وأثناء عملية الإقناع يزداد هو قناعة بالقضية التي يدافع عنها، " وبكلمة واحدة أن آلية العقل السياسي، هو (الاعتقاد)، والاعتقاد يكون ب (القلب) كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة (الرأي العام) و(الجمهور)"[84] بذلك يختلط في الممارسة السياسية العقل بالخيال بالعاطفة حسب متطلبات الموقف أو المقام.

ترسمية رقم (16)

توضيح المفاهيم التي عمل الخطاب الجابري على تبيئتها



(84) المصدر نفسه، ص16.

كشف الخطاب النقدي الجابري عن أهمية مفهومي (اللاشعور السياسي) و(المخيال الاجتماعي)ووظفهما في كونهما "مفهومان إجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته.إنهما يشكلان الجانب النفسي / الاجتماعي أو العنصر الذاتي / الجماعي في الظاهرة السياسية"[85] اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي هما مغذيا ومحددا الجانب الذاتي / الجماعي في العقل السياسي فما هي مغذيات الجانب المجتمعي/ الموضوعي؟

ب ـ المفاهيم التي تغذي الجانب المجتمعي/الموضوعي في الظاهرة السياسية :

لقد حدد الخطاب الجابري ماذا يقصد بالجانب المجتمعي الموضوعي، ب " نقصد بذلك الكيفية التي تمارس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون المجتمع راعيا ورعية لا غير، أم يمارسها بتوسط (مجال) خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه (الحرب) بواسطة السياسية ؟"[86] ويستعين الخطاب النقدي الجابري للكشف عن هذا الجانب في العقل السياسي العربي بمفهوم (المجال السياسي)[87]، فعرض رأى (برتراند بادي) حول ظهور المجال السياسي في أوروبا، الذي كان نتيجة الصراع بين الكنسية والأمير، وظهور فكرة التعاقد أو (العقد الاجتماعي) التي ظهر معها إمكانية عزل الأمير من قبل الشعب إذا لم يعمل لصالحة، "هكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين

(85) المصدر نفسه، ص17.

(86) المصدر نفسه، ص17.

(87) أشار الخطاب النقدى الجابري الى أنه يستعير مفهوم (المجال السياسي) من مجال الدراسات الاجتماعية المعاصرة ويأخذ برأي برتراند أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين والكتاب صدر حديثا بعنوان (الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام).
المصدر نفسه، ص17 ـ 18

الأمير والكنيسة والأمير هو (الشعب) و(المصلحة العامة) و(بناء شرعية السلطة على التعاقد) ... الخ، ما أصبح يشكل مجالا سياسيا جديدا هو (المجال السياسي) الذي يجسم ما يعبر عنه ب (الحداثة السياسية) الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كنفي لدولة (الأمير)"[88] أما بلاد الإسلام فلم تعرف أو لم تمر بمثل هذه التجربة التاريخية، التي حصلت في أوروبا، وبذلك لم تحصل بها قطعية بين (الأمير) والدولة فمازال الأمير هو الدولة، والدولة هي الأمير، لأنها لم تكن بها كنيسة، بذلك لا(مجال سياسي بها). كان هذا رأي (برتراند بادي)، وقد انتقده الخطاب النقدي الجابري على أنه لا يحمل جديدا بالنسبة لتفسير الظاهرة السياسية وتطورها في أوروبا، واعترض على رأيه فيما يخص بلاد الإسلام، " أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حداثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنسية فيها فهذا نوع من قياس العكس لا يمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلا أن وجود الكنسية شرط ضروري في قيام حداثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته"[89] لأن هناك آراء أخرى تعكس القضية، وتذهب إلى أن الروح البروتستانتية لم تكن سببا في الروح الرأسمالية بل ترجع بالدرجة الأولى إلى التطور الاقتصادي في اتجاه رأسمالي، مبرزا بأنه ليس هناك طريقة وحيدة لظهور (المجال السياسي)، وحالة أوروبا ما هي إلا إحدى الحالات، " ولكن المجال السياسي كمجال خاص تمارس فيه السياسية بدون كنيسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرفتها عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة (معاوية) في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى"[90] بذلك دعم الخطاب النقدي الجابري اعتراضه، ولكن مع فارق وهو ارتباط

(88) المصدر نفسه، ص18.

(89) المصدر نفسه، ص18.

(90) المصدر نفسه، ص20.

المجال السياسي في التجربة الأوروبية بالنظام الرأسمالي،الذي ينقسم فيه المجتمع إلى بنية تحتية، وهي القاعدة الاقتصادية والصناعية التي تشكل العمود الفقري في هذا النظام، والبنية الفوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها الأيديولوجية المرتبطة بها، بينما نشأ المجال التاريخي في التجارب الأخرى اليونانية،والتجربة الحضارية العربية في المجتمعات التي أطلق عليها (ما قبل رأسمالية)،وهي التي لم تعرف التمايز بين البنيتين الفوقية والتحتية، " بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة"[91] ونبه الخطاب النقدي الجابري على ضرورة الوعي وفهم مفهوم المجتمعات (ما قبل رأسمالية) لا لأن الدولة العربية قديما وحديثا تنتمي الى هذا النوع من المجتمعات، ولكن بسبب أهم وهو معرفة علاقة الفكر بالواقع، الذي يتطلب ضرورة الوعي بنوع المجتمع الذي تطرح فيه،وإلا أصبح ذلك الطرح مجردا لا يحمل معنى،كما يكشف عن صعوبات على مستوى انتقال النظرية من مجتمع إلى أخر،فقد تكون النظرية منتجة في ميدان معين في مجتمع معين، وقد تكون عكس ذلك في ميدان مماثل في مجتمع مختلف عن الذي ظهرت به النظرية،فبد لا من أن تعين على فهمة تشكل عوائق ايبيستيمولوجية تحيل دون الوصول إلى جوهره،مشيرا إلى المنهج الوضعي والمنهج المادي التاريخي، الذين كانا منهجين علميين في مجالهما التاريخي والبيئة التي انبثقا فيها في المجتمعات الأوروبية، وهذا مبعث إشادة الماركسيين التقليديين في المرحلة الستالينية وامتداداتها بشمولية قوانين المادية التاريخية،وأبرز الخطاب النقدي الجابري، أن المادية التاريخية منهج علمي نسبي، وكان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر في أغلب العلوم[92].ويحتوي على جانبين أحدهما علمي،يهتم

(91) المصدر نفسه، ص20.

(92) أشار الخطاب النقدي الجابري إلى أن المنهج المادي التاريخي، " كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في

الباحث فيه بدراسة الظاهرة في الحاضر والكشف عن قوانينها، وهو الجانب العلمي فيه، وجانب أخر يهتم الباحث فيه بتاريخ الظاهرة وقوانين تطورها وهو ينتمي إلى الفلسفة أو الأيديولوجية، " ذلك لان (الماضي) إنما يدرس هذا من خلال (ما تبقى منه) في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته بقطع النظر عن (الحاضر)بل العكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تعزز التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر حاضر الظاهرة المدروسة"[93] ووصل الخطاب المدروس إلى خلاصة أن التحليل المادي للتاريخ، الذي قدمه (ماركس)، وكذلك القوالب المادية التاريخية الستالينية ليست علما لتطور جميع المجتمعات عبر التاريخ، بل هو دراسة متحيزة لتاريخ أوروبا الاقتصادي من أجل تأكيد الحقائق، التي وصل إليها(ماركس) في دراسته للظاهرة الاقتصادية في عصره، وعليه قرر، "وإذن فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر انطباق التحليل العلمي على موضوعه. أننا أن تعاملنا معها على أساس أنها (علم) بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة"[94] ومن هنا تأتي ضرورة الوعي بنسبية أي منهج علمي، والعمل على تبيئة مفاهيمه قبل الشروع في تطبيقها عند استعارتها من مجال إلى أخر، أو من مجتمع إلى أخر.

أحاط الخطاب المدروس بآراء (جورج لوكاتش)، وعرض مجمل آرائه،

(الحاضر)، (أي من الكشف عن قوانينها التركيبية) إلى (كتابة) تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطبيعيات (فلسفة الطبيعة منذ نيوتن ولابلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الاثنولوجيا (مورغان واصل العائلة) (...) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ (هيجل)"

المصدر نفسه، ص21.

(93) المصدر نفسه، ص21.

(94) المصدر نفسه، ص23.

ونقده المادية التاريخية الكلاسيكية، وعدم جدوى تطبيقها على المجتمعات ما قبل الرأسمالية نظرا لاختلاف البنى الاجتماعية والاقتصادية بين المجتمع الرأسمالي وبينها، " لقد أهملت الماركسية العامية المبسطة اهمالا تاما هذا الفرق"[95] وأشار الخطاب النقدي الجابري إلى أهمية آراء(لوكاتش)، وكيف ساعدته على تخطي العوائق الايبيستيمولوجية، التي نتجت من ترويج الماركسيين العرب للماركسية التقليدية في الساحة الفكرية العربية عمد الخطاب النقدي الجابري في إطار إشراك القارئ فيما يؤطر رؤيته إلى تقديم بعض آراء الماركسيين، المجتهدين الذين اهتموا بعلاقة الفكر بالواقع، وبكيفية.خاصة العلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، ومن هؤلاء (موريس غودلييه)، ومن القضايا التي نبه إليضرورة إعادة النظر فيها في الفكر الماركسي حتى يستطيع أن يساير التطور العلمي، هو قضية أصل الدولة ومعروف أن (انجلز) قد رد نشوء الدولة في المجتمعات البدائية إلى عوامل جغرافية ايكولوجية، وقد اعترض (غودلييه) على هذه النظرية بعبارة وردت في نصوص ماركس تفيد أن التفوق السياسي يعتمد أساسا على الخبرة الناتجة عن ممارسة الوظائف الاجتماعية، ورأى أنها تقدم تفسرا جيد لظهور الدولة في المجتمعات البدائية، وأكد(غودلييه)بأن استمرار الماركسية مرتبط بضرورة ربطها بالنتائج العلمية المعاصرة، وليس بالرجوع إلى(ماركس) وضرورة إعادة صياغة المفاهيم الماركسية على ضوء النتائج العلمية[96]، وبما أن (غودلييه) لم يتحدث من موقع ماركسي فقط بل كأنثروبولوجي، ومعلوم أن الأبحاث الأنثروبولوجية تؤكد على فكرتين قد نوه

---

(95) المصدر نفسه، ص25.

(96) "وفي مقدمة المفاهيم التي يرى غودلييه ضرورة إعادة النظر فيها وتطويرها: مفهوم البنية الفوقية والبنية التحتية، ومفهوم البنية المهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الحتمية التاريخية (...) مفهوم (الأسلوب الاسيوي للإنتاج...)".
المصدر نفسه، ص31.

بهما، " فكرة أهمية الدور الذي تقوم به (القرابة) في مجتمعات ما قبل رأسمالية، المجتمعات البدائية القبلية خاصة، من جهة، وفكرة وحدة البنيتين التحتية والفوقية في تلك المجتمعات نفسها من جهة ثانية"[97] وأشار الخطاب المدروس إلى عدم اتساع المجال لعرض آراء الانثربولوجيين واكتفى بعرض نتائج بعض الأبحاث الأنثروبولوجية، المعاصرة، ولاحظ أنها أتت تؤكد ما يشبه البديهيات في الفكر العربي القديم ونوجزها فيما يلي: -

1 - أكد الأنثروبولوجيون أن القرابة في المجتمعات البدائية لا تقتصر على العائلة كما في المجتمعات الحديثة بل تتعداها، وتشمل تلك الفئات، التي تربطها علاقات سياسية.

2 - يكاد يتفق الأنثروبولوجيون المعاصرون على عدم التمايز بين البنية الفوقية والبنية التحتية، غياب التمايز بين الأسس المادية في المجتمع وهذا ما يميز المرحلة البدائية، " فهل نحتاج هنا إلى القول بأن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية يجد أشباها له ونظائر فيما نعرفه من حياة القبائل العربية، في الجزيرة وخارجها، قبل ظهور الإسلام وبعده إلى اليوم"[98] وأكد الخطاب النقدي الجابري أن نتائج الأبحاث الأنثروبولوجية، لم تقدم لنا معلومات جديدة عن تشابك السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي وتكوينها وبالتالي بنية كلية واحدة في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، لان هذه المعلومات هي في حكم البديهيات والمعلومات المبتذلة في ثقافتنا ووعينا، أما أهميته هذه الكشوفات فتكمن فيما يلي بالنسبة لنا: -

أ - تخفف من العوائق الايبيستيمولوجية، التي نشرتها الأيديولوجية الغربية في وعينا وثقافتنا، كيف ذلك ؟ ببيان أنا المفاهيم والتصورات، التي

(97) المصدر نفسه، ص32.

(98) المصدر نفسه، ص33.

تصلح كمفاتيح لقراءة المجتمعات الغربية غير صالحة دائما لقراءة المجتمع العربي .

ب ـ إن أهمية الكشوفات التي أبرزت صلة القرابة، ووحدة البنيتين في المجتمعات قبل الرأسمالية " كامنة في كونها تدفعنا إلى (المصالحة) مع واقعنا، إلي رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتطورات كان (العلم)الاجتماعي الأوروبي، الخاص بواقع أوروبا، يقمعها فينا قمعا، لكوننا جعلنا منه (العلم) العام الذي يجب أن يكون كل شئ فينا مطابقا معه"[99] وأشار الخطاب النقدي الجابري إلي أن العلم يؤكد كل يوم أنه ليس هناك علما واحدا مطلقا ينطبق على جميع العوالم الأرضية والذرية والفضائية، وبناء على ذلك، " فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد ينطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وعلى جميع العصور"[100] يدعونا الخطاب المدروس بناء على المعطيات السابقة إلى " لنتحرر إذن من سلطة مقولات الأيديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعتبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات (...) إن هذه هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن نتمكن من رؤية واقعنا كما هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر"[101].

كما استعان الخطاب النقدى الجابري لتأطير رؤيته للظاهرة السياسية العربية ببعض الأبحاث عن حضارات الشرق القديم، ووجد أن نتائجها تعينة على التخلص من بعض العوائق الأخرى، التي تحيل دون رؤية بعض جوانب الواقع العربي في الماضي والحاضر ومن هذه الدراسات دراسة (ايون بانو)[102] الذي رصد العلاقة بين الفكر والواقع في حضارات الشرق القديمة

(99) المصدر نفسه، ص34

(100) المصدر نفسه، ص34

(101) المصدر نفسه، ص34

(102) المصدر نفسه، ص34- 35

البابلية والمصرية أي المجتمعات الخراجية، ولاحظ اختلاف العلاقة فيها بين الفكر والواقع عن العلاقة التي رصدتها المادية التاريخية، ووصف الخطاب النقدى الجابري هذه الملاحظة بأنها جد هامة، " وهي تدفع الفكر والنظر الى التحرر من دوغماتية المادية التاريخية (الرسمية) التي تجعل الأيديولوجيا، هكذا جملة وتفاصلا، مجرد انعكاس أو تعبير عن الواقع الطبقي"[103] وأكد الخطاب النقدى الجابري أن هذا التفسير الذي يجعل اختلاف العلاقة بين الفكر والواقع تختلف حسب نمط المجتمع،هو أقرب إلى المصداقية،مما قام به الماركسيون العرب في ومحاولتهم تطبيق مقولات المادية التاريخية، ومنها ثنائية المادية / المثالية كمعبر عن صراع الطبقات وكمفتاح تحل به الغاز التاريخ العربي،ووصفه، "انه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح جميع الأبواب فكيف به ؟إذا كان يفتحها في جميع العصور؟"[104].

كما استفاد الخطاب المدروس من الحفر الذي قام به (ميشيل فوكو) حول، مضمون عبارة (الراعي والرعية) في الفكر الشرقي القديم، والفكر اليوناني، وقد توصل في مقارنته بين مضمون العبارة في الفكرين المذكورين إلى النتائج الآتية نوجزها فيما يلي: ـ

1. أن الراعي في الفكر الشرقي يمارس سلطته على الرعيه، بينما في الفكر اليوناني على الأرض، وهذا يبرر اختلاف علاقة بالبشر في كليهما، " الآلهة في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطتها تتصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالإله يملك العباد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعبدهم بها"[105].

2. وجود الرعية في الفكر الشرقي مرتبط بحضور الراعي، بمعني لا

(103) المصدر نفسه، ص39
(104) المصدر نفسه، ص39
(105) المصدر نفسه، ص40

وجود للرعية بدون الراعي، " هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان : فالحكيم صولون، المشرع (...) ذهب وترك وراءه (مدينة) (= دولة) قوية مزودة بقوانين مكنتها من البقاء بعده"[106].

3. الراعي في الفكر الشرقي يضمن خلاص الرعية، ونجد الفكرة نفسها في الفكر اليوناني البالهه ينقذ المدينة، ولكن مع فارق، هو أن رعاية الراعي أو الرئيس في الفكر اليوناني تشبه ربان السفينة الذي ينقدها من الوقوع في الأخطار، بينما رعاية الراعي في الفكر الشرقي مباشرة يسهر على رعاية كل فرد رعاية فردية.

4. فرق آخر بين رعاية الراعي بين الفكرين الشرقي القديم واليوناني، يتعلق بممارسة السلطة ودوافعها، قرارات الرئيس في المدينة اليونانية لصالح الشعب بدافع من فكرة (الواجب)، أما الراعي في الشرق لا ينطلق من فكرة الواجب، بل من فكرة (السهر) التي تعطي صورتين : "الأولى هي انه يعمل لتدبير طعام قطيعه بينما قطعيه نائم. والثانية هي أنه يسهر عليه بعينه التي لاتنام"[107]والراعي لكي يحقق ذلك يحتاج إلى معرفة كل شئ عن رعيته، وكشف (فوكو) عن كيفية انتقال هذا المفهوم إلى أوروبا المسيحية، وكيف استطاع منطق الدولة، الذي يقوم على التفرد والهيمنة الكلية من توظيف التقنية الحديثة في إخفاء كون حفنة من الرعاة يقودون القطيع في أوروبا وعليه دعا إلى التحرير من هذه الهيمنة وذلك بـ" (الهجوم على المعقولية السياسية) معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة، والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يضفي الشرعية والمعقولية عليها"[108]وذكر الخطاب النقدي

(106) المصدر نفسه، ص41

(107) المصدر نفسه، ص41

(108) المصدر نفسه، ص42

الجابري، أن (فوكو) قد قام بجهد كبير من اجل الكشف عن حفنة الرعاة، الذين يختفون خلف التقنية البراقة، أما الوضع بالنسبة لنا في البلاد العربية، ودول الشرق فالأمر مختلف حيث، "يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذن نشير، في المقابل، إلى أننا ننسي، سبب كثرة الاستعمال، أن (الرعية) تعني في اللغة العربية نفسها الماشية، القطيع من ألا كباش والنعاج"[109] واكثر من ذلك كشف الخطاب النقدي الجابري عن نظرة الشرق، والعرب إلى تعدد الرعاة، الذين يقودون الرعية بمثابة تعدد الالهة وعليه، " فكما أن (الشرك) في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول فكذلك ينظر الحاكم إلى (المشاركة) في الحكم : أنها مازالت عندنا كفرا والحادا في الساسة على الرغم من شعار (التعددية) الذي يلوح به هنا وهناك. أن التعددية لا قيمة لها إذا تكن مؤسسة على المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها"[110]وعليه أكد الخطاب المدروس، بأن حاضرنا يماثل ماضينا بالرغم مظاهر الحداثة والتجديد، التي قد نلاحظها في البلاد العربية.

5. وأوضح الخطاب النقدي الجابري منظوره للاجتهادات الغربية البنيوية والماركسية بأن ما يهمه هو الاستفادة من جميع هذه الاجتهادات - بغض النظر عن انتمائها لهذا التيار أو ذاك - في إمداد وتطعيم جهازه الهضمي منهجا ورؤية بالمنجزات العلمية إلى أقصى حد ممكن، كي يتمكن من فهم ومعالجة موضوع دراسته، ولكن بشرط عدم الانقياد الأعمى للمفاهيم المستعارة أو التسليم بها تسليما مطلقا، لأن ذلك يتنافى مع ما يسعى إلى تحقيقه، وهو تحقيق (الاستقلال للذات العربية)، فهو حريص على أن يكون مجتهدا بدراسته، وليس مقلدا، وهذا يتطلب منه النظر إلى تلك الاجتهادات

(109) المصدر نفسه، ص42

(110) المصدر نفسه، ص42-43

والمنجزات العلمية على أنها نسبية مرتبطة بالمجتمع الغربي، وأنه عند محاولته استعارتها وتبيئتها لابد من مراعاة خصوصية المجتمع العربي، التي تختلف بالتأكيد عن المجتمع الغربي، الذي انبثقت فيه تلك الأفكار والمفاهيم والنظريات[111].

لاحظ الخطاب المدروس، أنه لا توجد دراسة خاصة أجريت على مجتمع من المجتمعات العربية، التي شيدت فيها التجربة الحضارية العربية، وانتقد إدراج الماركسيين التقليديين لها ضمن (التشكلية الإقطاعية) لأن زمنها يقع ضمن العصور الوسطي، والمجتهدون منهم يدرجونها ضمن مقولة (الأسلوب الآسيوي) أو (الخراجي للإنتاج) والتصنيفات أيديولوجيان وليس علميان، وبالمثل الدراسات التي أنجزها المستشرقون، إضافة إلى كونها تخضع للمركزية الأوروبية[112].

2 ـ مفاتيح القراءة الجابرية للعقل السياسي العربي:

أشار الخطاب النقدي الجابري إلى أحد الفوائد التي جناها من المنجزات العلمية، والمفاهيم التي عمل على تبيئتها، فقد ساعدته من التقرب اكثر إلى التراث العربي. كما أن معطيات الواقع العربي الاجتماعي السياسي الراهن دفعته إلى الرجوع إلى محددات العلم الجديد عند (ابن خلدون) حيث اصبح الحديث عن العشائرية والطائفية، والأصولية المتشددة من الموضوعات التي يمكن الحديث عنها بعد ما كان مستنكرا وغير مباح قبل عقدين من الزمن، وانطلق الخطاب النقدي الجابري في عودته إلى (ابن خلدون) من مقولة (ماركس)، " أن تحليل حاضرنا يقدم لنا مفاتيح الماضي"[113] فالحاضر العربي يقدم لنا مفاتيح قراءة ماضية، " فإن حاضرنا العربي يعرف

(111) المصدر نفسه، ص44-45

(112) المصدر نفسه ص45

(113) المصدر نفسه ص 46

(عودة المكبوت) من عشائرية وطائفية و (خارجية) دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح تحيلنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له إن استخلصها من حاضرة من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها، هو الأخر،(مفاتيح الماضي) ماضي حاضره هو"[114].

وأوضح الخطاب النقدي الجابري إن مفاتيح الماضي التي وردت في مقدمة (ابن خلدون)ليست العصبية القبلية، والدعوة الدينية، " بل هناك (مفتاح) ثالث كان حاضرا باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وان لم يعطه اسما خاصا : انه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم نفسه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ(كائن من اجل ذاته) بتعبير لوكاتش[115]" وقد وصف (ابن خلدون) العامل الاقتصادي بأنه طريقة في المعاش غير طبيعية قاصدا بذلك الغزو وما شابهه وهو ما يطلق عليه (الاقتصاد الريعي) والدولة التي يسودها تسمي الدول الريعية،وانتقد الخطاب النقدي الجابري الدول العربية في شكل تساؤل " الاقتصاد الريعي والدول الريعية؟ اليست جميع الدول العربية اليوم دولا ريعية وشبه ريعية ؟ أن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على (الريع)[116]" وقد صنف الخطاب النقدى الجابري الدول العربية إلى دول تعتمد اقتصادها على الريع بشكل مؤسس،مثل الدول النفطية العربية،وبعضها يكون الريع فيها عنصر مكمل وضروري مثل الجزائر ومصر، كذلك الدول،التي تعتمد على عائدات عمالها مثل مصر والسودان وتونس والمغرب،وبعضها يعتمد على الإعنات الخارجية،مثل الأردن وموريتانيا،وبرهن الخطاب المدروس على صحة تصنيفه السابق بوضعه جميع الدول العربية في قائمة الدول الريعية،بأن يتصور

(114) المصدر نفسه ص 46

(115) المصدر نفسه ص 46

(116) المصدر نفسه، ص47

القارئ توقف عائدات النفط والإعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين عنها كيف يكون الوضع الاقتصادي بها؟أكد أن الدول العربية ستصاب بالإفلاس،كما توقع أن تشل أجهزة الدولة العربية ومشاريع التنمية فيها،وليس هذا وحسب بل أن أهل الدول وبطانتها التي تعيش على الريع، " أن هذه الطبقة التي تشكل طبقة (الخاصة) في الدول الريعية ستخسف بها الأرض خسفا[117] ".

حدد الخطاب النقدي الجابري المفاتيح، التي سيقرأ بها العقل السياسي في التجربة الحضارية العربية، أشار إلى اكتشاف ابن خلدون لهذه المفاتيح،وأنه سبقه في استخدامها في قراءته لنفس التجربة وهي " الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري التطرق الديني، ثلاثة (مفاتيح) أو محددات لا يمكن حل الغاز الحاضر الراهن بدونها، وهي نفسها (المفاتيح) التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده"[118] وقد نتساءل إذا كان النقدي الجابري سيستخدم نفس المفاتيح وسيقرأ نفس الموضوع فما الجديد الذي سيضيفه؟ الجديد في الخطاب الجابري يتجسد في طريقة تعامله مع هذه المفاتيح، كما جاء في النص التالي، " فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفا جديدا يستجيب لمشاغلنا المعاصرة ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث (الغربية) التي عرضناها في الفقرات السالفة"[119] جديد الخطاب النقدي الجابرى، هو التوظيف الجديد الذي يظهر في مرونة التطبيق، فهو لم يأخذ تلك المفاتيح كقوالب جاهزة، بل جدد ووسع دلالاتها مع ما يتماشى ومشاكلنا الفكرية والواقعية كذلك، وطعمها بمنجزات العصر العلمية،وبدون هذه الإجراءات تصبح قراءته تكرارا لقراءة (ابن خلدون)، وهي ليست كذلك كما سنرى فيما تبقي من هذا الفصل.

(117) المصدر نفسه، ص47
(118) المصدر نفسه، ص47
(119) المصدر نفسه، ص47

تساءل الخطاب النقدي بسم القارئ عن مضامين هده المفاتيح في حاضرنا الراهن. ونبه بأن مضامينها ستقدم لنا رؤية نقدية جديدة لما جرى ويجرى على مستوى لفكر في حاضرنا " أن الأمر يتعلق أولا و أخيرا برؤية ما لم نكن نراه قبل ؛ ما لم نكن نريد أن نراه أو لم نكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماتية (الماركسية منها والقومية والاغترابية والسلفية) التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعا من الرؤية، أو قل : الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نري إلا مفتاحا واحدا وحيدا. والدوغماتية في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح التي من هدا النوع هو واحد من اثنين : أما مفتاح بوليس و أما مفتاح لصوص"[120] و أكد الخطاب النقدي الجابري أن تعاملنا نحن العرب مع تراثنا هو أشبه بالتعامل البوليسي أو اللصوصي، يبرز التعامل الأول في استنطاقنا له بالقوة، عندما نحمله ما نريد ونصبه في قوالب جاهزة، و يتجلى التعامل الثاني في اقتطافنا من التراث ما يروى ظمأنا كلما احتجنا إلى ذلك.

وكشف الخطاب النقدي الجابري عن الدوافع، التي دفعته إلى تكوين رؤيته وقراءته الجديدة وهي، عزوف القراء عن القراءات السابقة، وعدم استساغتها، وسيادة مبدأ التعددية على الصعيد العالمي، والأخذ بهذا المبدأ في الوطن العربي على المستوي النظري، هذه المعطيات فتحت له المجال لاتخاذ رؤية ومنهج مختلفين لقراءة التجربة الحضارية العربية بمفاتيح توهم البعض أننا قد تخطيناها، وعليه أوضح، " و (المفاتيح)، أو المحددات، التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة"[121] فماذا يعني بالقبيلة، والغنيمة، والعقيدة؟ أو ماهي الدلالات التي أعطاها لهذه المفاهيم العربية القديمة لكي يعيد الحياة إليها من جديد؟.

(120) المصدر نفسه، ص48

(121) المصدر نفسه، ص 48

حدد الخطاب النقدي الجابري القبيلة بإعطائها دلالات جديدة نلخصها في النقاط الآتية: القبيلة هي ما عبر عنه علماء الانثروبولوجيا المعاصرون بعلاقة (القرابة)، التي توجد في المجتمعات البدائية وما قبل الرأسمالية، وقد أشرنا إليها سابقا.

1. القبيلة هي ما عبر عنه (ابن خلدون) في دراسته لطبائع العمران بـ(العصبية).

2. القبيلة هي ما نطلق عليه، " ونعبر عنه نحن اليوم بـ(العشائرية) حين نتحدث عن طريقة في عن طريقة الحكم أو السلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على (ذوي القربى)، الأقارب منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به (الأنا) و (الآخر) في ميدان الحكم والسياسة. هذا من المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة"[122] لقد وسع الخطاب النقدي الجابري مفهوم (القبيلة) بشكل جعلها تتواجد في جميع أشكال المجتمعات ما قبل الرأسمالية والرأسمالية كذلك، حيث تشكل فيها (اللاشعور السياسي) الكامن وراء التقنيات الغربية السياسية، وتتجلى بصورة أوضح في المجتمعات ما قبل الرأسمالية الرعوية والزراعية وتأخذ شكلين: على شكل معطي سيكولوجي، يمثل قلب الشعور لاهامشه، و على شكل تنظيم اجتماعي سياسي، وأشار الخطاب المدروس أن (ابن خلدون) قد ابرز هذا المضمون الاجتماعي للقبيلة، و أكدته الأبحاث الأنثروبولوجية[123]. كما

(122) المصدر نفسه، ص48

(123) جاء في الخطاب النقدي الجابري أن مؤسس الانثروبولوجيا السياسية (جورج

أن خضوع المجتمعات لحتميات داخلية. وضرورات خارجية نتيجة علاقة الدولة بالدول الأخرى، هذه العوامل الداخلية والخارجية ـ بالرغم من علاقة التنافس التي تسود بين عناصرها ـ تدفعها إلى الالتحام والانسجام من أجل إبراز خصوصيتها وتميزها، " هذه (الحتميات الداخلية) التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعا، وتنظيمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ولنصف أيضا الإغراء والوعود)والتي تدفع الجماعة إلى قيام برد فعل سياسي، هما بـ(القبيلة) كمحدد من المحددات العقل السياسي"[124] وقد حدد الخطاب النقدي الجابري المفتاح الثاني وهو الغنيمة،التي يقصد بها دور العامل الاقتصادي في المجتمعات التي لا يقوم فيها علاقات الإنتاج على علاقة السيد بالعبد،أوالإقطاعي بالقن والرأسمالية بالعامل، وإنما على (الخراج) أو (الريع) ولم يقتصر في تحديده لمعني الخراج على الدلالة التي أعطاها له الفقهاء،بل وسع من دلالاته، " فيدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحا بالغنيمة والفيء والجزية والخراج وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس، سواء أخذ ذلك عينيا أو نقدا"[125] بمعني آخر يقصد الخطاب النقدي الجابري بالغنيمة،كل ما يفرضه الغالب على المغلوب، سواء كان أميرا أو قبيلة أو دولة، من غرامات مؤقتة أو دائمة، التي تأخذ أشكال متعددة، وعقد مقارنة بين مفهوم (الضريبة) ومفهوم (الخراج) وأبرز الاختلاف بينهما، فالضريبة تؤخذ باسم المصلحة العامة،وبنوع من الرضي، يشترك في دفعها الحاكم والمحكومين،

بالاندييه)،توصل إلى انه عندما تتجاوز العلاقات الاجتماعية الحدود والروابط العائلية تبدأ المنافسة بين الأفراد وتكون ظاهرة أحيانا مختفية أحيانا أخرى،والسياسية تقوم على المنافسة ومحاولة احتوائها هذا من جهة ومن جهة أخرى بما أن السلطة السياسية محايثة للمجتمع فهي بالتالي تحافظ على القواعد التي تؤسس المجتمع وتدافع عن نقائضه ونواقصه.

المصدر نفسه،ص49

(124) المصدر نفسه، ص49

(125) المصدر نفسه، ص49

بينما (الخراج) يفرض من طرف واحد يدفعه الغالب للمغلوب إذعانا أو إصلاحا.

وحدد الخطاب المدروس مفهوم (الريع)، وهو ما يحصل عليه الشخص من دخل ممتلكاته، أو على شكل هبة من الأمير تكون دائمة تغني الشخص عن القيام بعمل إنتاجي يتطلب أي نوع من أنواع الجهد العضلي أو الاستثماري، ويدخل في ذلك هبات الطبيعة، والإعلانات الخارجية.

ولا يقتصر تحديد مفهوم الغنيمة في الخطاب النقدي الجابري على مصدرها، وإنما طريقة صرفها، وخاصة العطاء الخاص بأهل الدولة وحاشيتهم، كما يشمل كذلك العقلية التي تنتج عن ذلك وهي بالطبع تتعارض مع العقلية الإنتاجية، وبناء على المعطيات السابقة حدد ما يقصد بالغنيمة " إذن فنحن نقصد بـ(الغنيمة) ثلاثة أشياء متلازمة: نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع) وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لهما"[126] وبرر الخطاب النقدي الجابري اختياره لمفهوم الغنيمة، واستغناؤه عن المفاهيم الاقتصادية المعاصرة بأنه لم يتناول الاقتصاد كموضوع للدراسة، وإنما حاول أن يبرز فقط دور الاقتصاد كمحدد من المحددات العقل السياسي، وكأحد الدوافع الكامنة وراء ما يقوم به على صعيد التفكير والممارسة، " وهذا هو مضمون (الغنيمة). إنه الاقتصاد مأخوذا هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آلية"[127].

حدد الخطاب النقدي الجابري ما يقصد بـ(العقيدة) ـ وهو المفتاح الثالث من مفاتيح قراءته للعقل السياسي العربي ـ بأنه لا يقصد دينا معينا سواء موحى به أو على شكل أيديولوجية شيدها العقل البشرى، " وإنما

(126) المصدر نفسه، ص50

(127) المصدر نفسه، ص50

يقصد، أولا و أخيرا مفعولهما على صعيد الاعتقاد و التمذهب"[128] وإذا تساءلنا لماذا هذا المضمون بالذات للعقيدة؟ نجد الإجابة في الخطاب النقدي الجابري، وهي أن العقل السياسي منذ أر سطو يقوم، " على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل (عقل جماعة)، انه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد الإيمان"[129] وعليه قد يقبل المرء أن تنقد أسسه المعرفية ولكنه لا يقبل أن تمس عقائده، ونلاحظ اهتمام الخطاب النقدي الجابري في تحديده للعقيدة بالشكل دون المضمون، وبرر ذلك بأنه لا يبحث في العلاقات الاجتماعية، والسياسية عن المعارف والحقائق، "بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه (القبيلة الروحية)"[130] و تتجلى تلك القبيلة الروحية في التجربة العربية ـ الإسلامية في الجماعات المغلقة مثل الفرق الكلامية، والصوفية، والمذاهب الدينية، " ومن هنا الارتباط العضوي بين (العقيدة) بهذا المعني وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود إلى كونها تجد مصدرها في أوضاع اجتماعية سابقة"[131].

أشار الخطاب النقدي الجابري إلى أن ترتيبه لمفاتيح القراءة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) لا يخضع لاعتبارات معينة، كما إن مضمون هذه المفاتيح اختلف عبر العصور المختلفة، فمثلا مفهوم القبيلة اختلف مضمونه فدل في أحد أطواره على التعصب للعشيرة، أو الجنس أو المواطن أو الثقافة أو التاريخ، أحيانا يرمز للغنيمة، و أحيانا أخري تكون رمزا له. كما شبه مفاتيح

(128) المصدر نفسه، ص50
(129) المصدر نفسه، ص50
(130) المصدر نفسه، ص51
(131) المصدر نفسه، ص 51

القراءة بالمقولات الترنستدنتالية عند كانط، أي النظر إليها كمقولات، " أي بوصفها مفاهيم أو قوالب ـ لا نقول قبلية وسابقة على التجربة كما يقول كانط (...) بل نقول ـ سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورة له كفعل تضحية وكفعل تحريض"[132] والفرق بين مقولات كنط ومقولات (مفاتيح) الخطـاب النقدي الجابري، الأولي خاصة بحقل المعرفة النظرية، والثانية خاصة بحقل المعرفية العلمية الأولى سابقة على عملية الفهم، والثانية سابقة للفعل السياسي، كما شبه هذه المفاتيح بالدوافع اللاشعورية في التحليل النفسي، التي توجه سلوك الفرد، ولكن مع فارق،وهو أن مفاتيح الخطاب النقدي الجابري ليس معطيات سيكولوجية، " إنها عبارة عن (لاشعور سياسي) يحرك هذا المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدي الجماعات والأفراد"[133] بذلك نظر الخطاب النقدي الجابري إلى هذه المفاتيح كبني رمزية تجد مكانها في المخيال الاجتماعي، وليس في العقل أو اللاشعور الفردي.

ترسيمة رقم (17)

تبين مفاتيح القراءة الجابرية في قراءته للعقل السياسي العربي

(132) المصدر نفسه، ص52

(133) المصدر نفسه، ص52

ثانيا: نقد العقل السياسي العربي القديم

قرأ الخطاب النقدي الجابري التجربة التاريخية السياسية العربية الإسلامية بواسطة مفاتيح القراءة (القبيلة، والغنيمة، والعقيدة) منذ الدعوة المحمدية حتى نهاية العصر العباسي الأول، وقد تناولت قراءته التاريخية النقدية الفئات الآتية: فئة (دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلافة) فئة دولة (الملك السياسي الأموي)، و(أيديولوجيا التفكير)، و(حركة التنوير)، وفئة (دولة الملك العباسي) وأيديولوجيتها السلطانية.

لقد أحصينا العبارات النقدية التي بلغت تضمنت نقدا لفئة (العقل السياسي القديم)، كما يوضح الجدول رقم (46)وقد بلغت نسبتها 50٪ تقريبا بالنسبة للفئة المجاورة لها التي تناولت فئة(العقل السياسي العربي المعاصر)وهذه النسبة تبرز مدي عمق نقد الخطاب النقدي الجابري للعقل السياسي العربي المعاصر وحفره عن جذوره،أي العقل السياسي العربي القديم من أجل الكشف عن عوائقه،التي أعاقته عن التطور،من اجل القطع مع العقل السياسي الشرقي القديم لتشييد خطاب سياسي عربي جديد بعقل سياسي عربي معاصر يعيد بناء المجتمع على أسس جديدة،وبينت العملية الإحصائية نسبة العبارات النقدية التي تناولت الفئات الجزئية لفئة (العقل السياسي العربي القديم) التي ذكرناها سالفا كما يوضح الجدول الآتي I:
قراءة تاريخية نقدية لدولة الدعوة المحمدية ودولة الخلافة:

جدول رقم (47) إحصاء العبارات النقدية التي استهدفت الفئات الجزئية في فئة (العقل السياسي العربي القديم)

دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلافة	دولة الملك السياسي الأموي	التيارات المعارضة للدولة الأموية	دولة الملك السياسي العباسي
31	16	21	16
٪37	٪19	٪25	٪19

قراءة تاريخية نقدية لدولة الدعوة المحمدية ودولة الخلافة

أ ـ دولة الدعوة المحمدية :

تتبع الخطاب النقدى الجابري في قراءته لدولة الدعوة المحمدية دور العقيدة في تكوين (المخيال الاجتماعي السياسي العربي)، وكيف تطورت الدعوة إلى دولة؟ ولماذا اتجهت إلى العمل السياسي بدل العمل التبشيري السلمي؟وما المصاعب التي واجهتها من الناحية السياسية؟

1 ـ دور العقيدة في تكوين المخيال السياسي العربي : ـ

أوضح الخطاب النقدي الجابري، أن هدفه من القراءة التاريخية السياسية للعقيدة في الدعوة المحمدية ليس توضيح مضمون العقيدة الإسلامية، فهي معروفة لدى العرب والمسلمين على الأقل في أصولها الأساسية، " ما يهمنا من الدعوة المحمدية هنا هو (المظهر السياسي) فيها"[134] ورفعنا لكل لبس، فقد أوضح الخطاب المدروس، ماذا يقصد بالمظهر السياسي؟ " نقول منذ البداية إننا نقصد بـ(المظهر السياسي) في الدعوة المحمدية : ما كان لها من دور في تشكيل المخيال السياسي للجماعة الإسلامية الأولي من جهة وما أثارته من رد ورد الفعل ذات الطابع السياسي لدي خصمها، الملأ من قريش، من جهة ثانية"[135] فالمظهر السياسي للدعوة المحمدية الذي حفر عنه الخطاب النقدي الجابري لا يلامس العقيدة الإسلامية في أسسها وقواعدها، و إنما يبرر دورها في تكوين الرموز والإيحاءات والدوافع أي (المخيال السياسي) الذي غذي العقل السياسي العربي الإسلامي.

بلغت العبارات النقدية التي تناولت فئة دولة (الدعوة المحمدية ودولة

(134) المصدر نفسه، ص57

(135) المصدر نفسه، ص57

الخلافة) نسبة 37٪ تقريبا واحتلت المركز الأول بين الفئات المجاورة لها في الجدول رقم (47) وهذه النسبة تعطي دلالة على مدى فحص الخطاب المدروس لهذه الدولة لكشف الغطاء عنها، والنفاذ إلى الثغرات التي اخترقتها بالنظر إليها نظرة موضوعية علمية، تكشف مدى دوغمائية القراءات السابقة لها التي جعلت منها النموذج المقدس الذي تهدف إلى تحقيقه.

ناقش الخطاب النقدي الجابري الدعوة القائلة، أن الدعوة المحمدية تحمل منذ البداية مشروعا سياسيا يهدف إلى إنشاء دولة للعرب، التي غزت بلاد الفرس والروم، و أوضح، " فهذا من الأمور التي (فيها نظر)، كما يقول القدماء"[136] كما تحفظ على إجماع الروايات التي ذكرت أن الدعوة المحمدية منذ بدايتها تحمل مشروعا سياسيا عملت على تحقيقه، وسبب تحفظه عليها "ذلك لأنه يجوز أن تكون هذه الروايات التي دونت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضى فارس والروم تتحدث عن الدعوة المحمدية من منظور ما حققته عندما تحولت إلى دولة. والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حل في الحاضر، نوع من (التجويز) سائد في كلام العرب"[137] وأوضح الخطاب المدروس بأن سبب تحفظه هذا قد لا يكون مبررا كافيا، ولكن الأخذ بتلك الروايات، التي تجعل من الرسول قائدا عسكريا أسس إمبراطورية غزت بلاد الفرس والروم يفقد الدعوة المحمدية روحها وجوهرها في كونها، وان الاستجابة للدعوة دينية بالأساس، والنبي محمد (ص) مكلف من الله بتبليغها للناس كافة، أن الاستجابة للدعوة المحمدية هي الشرط الضروري للأيمان بـ (الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر) منذ بداية الدعوة المحمدية ومازالت، " وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولا واخيرا، ما يفيدان الدعوة

(136) المصدر نفسه، ص57

(137) المصدر نفسه، ص59

المحمدية دعوة تحمل مشروعا سياسيا معينا. نعم هناك آية الأذن بالقتال، وقد نزلت عندما كان النبي يستعد للهجرة إلي المدينة بعد اتفاقه مع أهلها على أن ينصروه ويحاربون معه (...) ولكن التمكن والنصر هنا هما للدين وليس لمشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمعزل عن الدين"[138].

وأبرز الخطاب النقدي الجابري، أن تحفظاته السابقة لا تمنعه من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية ما، لأن أعداءها من قريش قد نظروا إليها من منظور سياسي، وعلموا ضدها على هذا الأساس، " إنهم رأوا فيها دعوة تستهدف الإطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادى، وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. أن الهجوم على الاصنام والدعوة إلى عبادة اله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع (العقيدة)، فقط كما فعلت الدعوة المحمدية معناهما الدعوة للإحاطة بما كان يشد القبائل العربية إلى مكة للحج وما ترتبط به من تجارة، وبالتالي القضاء على مصدر سلطة قريش، سلطتها الاقتصادية والسياسية"[139] و أوضح الخطاب المدروس، أن التوجه السياسي، الذي أخذت به وسارت فيه الدعوة المحمدية كان رد فعل ضد الممارسات السياسية، التي مارستها قريش ضدها، وكان من الطبيعي أن لا تقف تجاهها موقفا سلبيا بل حاربت قريشا بالسلاح نفسه، سلاح السياسة واصبح أحد أسلحتها، وهذا ما حصل فعلا، " مرت الدعوة المحمدية، كما هو معروف، بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها من مجرد الدعوة إلى تأسيس دولة: مرحلة مكة ومرحلة المدينة"[140] وهذا التصنيف إلى مرحلتين يعتمد على أسباب نزول الآيات القرآنية.والحوادث التاريخية، التي جاورتها، وسبر الخطاب النقدي الجابري الآيات القرآنية وميز بينها، فلاحظ أن الخطاب القرآني، الذي كان موجها إلى الجماعة الإسلامية من المهاجرين

(138) المصدر نفسه، ص59

(139) المصدر نفسه، ص60

(140) المصدر نفسه، ص60

والأنصار في المدينة جاء في صيغة(يا أيها الناس الذين آمنوا) باعتبارهم النواة الذين كونوا الأمة التي أسست عليها الدولة فيما بعد، بينما كان القران في المرحلة المكية موجه إلى (يا أيها الناس)، كأفراد وليس كجماعات أو قبائل من اجل الإيمان بما جاء به محمد والانضمام إلى اخوتهم في الإيمان والذين شكلوا الجماعة الإسلامية الأولى(141).

فحص الخطاب النقدي الجابري الجماعة الإسلامية الأولى، ورأي انه من خلالها يمكن إبراز " دور العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي في هذه المرحلة يجب أن يلتمس أساسا عند هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت (جماعة روحية) بمعني أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الأيمان بالله وبرسوله وبما يوحي إليه"(142) لقد تكونت الجماعة الإسلامية الأولى في المرحلة المكية، ووجد أن الرابط بين هذه الجماعة الإسلامية النواة الأولى هو العقيدة، وليس القبيلة أو الغنيمة. لقد تشكل وعيهم وتكون مخيالهم الاجتماعي السياسي من خلال تشبعهم (بالعقيدة)(143)

ومعلوم أن المرحلة المكية في الدعوة المحمدية تنقسم إلى مرحلتين، مرحلة السر ومرحلة الجهر بالدعوة تميزت كل واحدة منهما بخصائص معينة.

A ـ خصائص مرحلة السر (المسالمة):

لقد استخلص الخطاب النقدي الجابري، خصائص هذه المرحلة من الآيات القرآنية التي نوجزها فيما يلي: ـ

الآيات الأولى، كانت متجهة إلى محمد (ص)، تبشره بالرسالة وتحمله مسؤولية تبليغها وتؤكد نبوته وترد على الطاعنين فيها من قريش.

(141) المصدر نفسه، ص60

(142) المصدر نفسه، ص60

آيات تعرض بصورة مختصرة أسس العقيدة الجديدة خاصة (التوحيد).

أسلوب القران كان مميزا في نظمه وبلاغته ابهر قريشا.

لم يتعرض القران لإبطال الشرك وعبادة الأصنام في هذه المرحلة.[144]

الإعلان عن حياة أخرى بعد الحياة الدنيا يجازى فيها الناس على أعمالهم، وقد أسهب القران في وصف مشاهد الجنة وجهنم، فشد وعي ومخيال الجماعة الأولى، وكون نظرتها إلى المستقبل، وقد ارتبط فيها الديني بالدنيوي.[145]

وصل الخطاب النقدي الجابري من خلال قراءته للآيات والسور القرآنية، التي نزلت في مرحلة السر من الدعوة المحمدية إلى نتيجة التالية " وهي أن الوحي جاء من الله لينذر الأغنياء الذين يستأثرون بالمال ويهضمون حقوق اليتامى، ولا يحسنون إلى الفقراء فإن لهم جهنم وليبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات، من الصدقات وغيرها، بأن لهم الجنة "[146]، و أوضح الخطاب المدروس، أن تشبيه القران لمصير المكذبين الحاضر بمصير أمثالهم في الزمن الماضي، وإظهار القران تلك المقارنة في صور بيانية يتزاحم فيها الماضي والحاضر والمستقبل، حيث يقفز الحوار من الدنيا إلى الآخرة "

(143) المصدر نفسه، ص60

(144) المصدر نفسه، ص 64

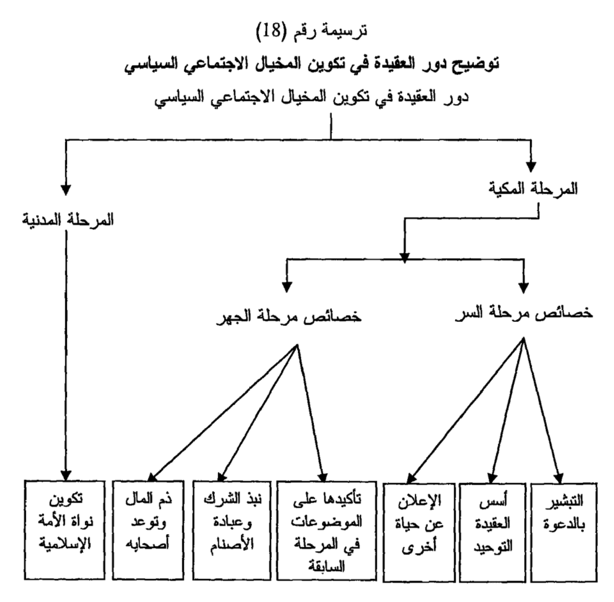
(145) والنص التالي من الخطاب النقدى الجابري يوضح ذلك الارتباط في المشاهد القرآنية، "وهي موضوعات يرتبط فيها الديني بالدنيوي ارتباطا عضويا. فمن جهة: محمد بن عبدالله بشر كسائر البشر من حيث تكوينه الجسماني النفسي والعقلي ولكنه في الوقت نفسه رسول من الله يوحي إليه بواسطة جبريل، ومن جهة ثانية، هناك اله واحد (...) (رب الناس، ملك الناس)، وهناك من جهة ثالثة بعث وحساب وجزاء، أما جنة وأما النار. والمصير الذي سيلقاه الإنسان في الآخرة يتحدد في الدنيا، ليس فقط بنوع الموقف الذي يقفه من نبوة محمد ووحدانية الله واليوم الآخر بل أيضا بالموقف الذي يقفه إزاء الفقراء والمساكين"

(146) المصدر نفسه، ص66

فالمخيال الديني الاجتماعي السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد لابد أن يزامن هو الآخر بين ما جرى في الماضي وما سيجرى في المستقبل، وبالتالي الجزاء في (الأخيرة) ينسحب على الدنيا، إذلا فاصل بينهما في المشهد"[147] أثرت عملية الانتقال من زمن إلى آخر والقفز من حياة إلى أخرى كما جاءت في القران في المخيال الاجتماعي السياسي كما سنرى فيما بعد.

ترسيمة رقم (18)

توضيح دور العقيدة في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي



(147) المصدر نفسه، ص67

وكشف الخطاب النقدي الجابري عن المضمون السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة، الذي يتجلى في أن المشركين سيعاقبون في الحياة الآخرة، ليس بسبب كفرهم بما جاءت به الدعوة المحمدية كما أسلفنا سابقا بل بسبب استئثارهم بالمال في الدنيا وعدم إحسانهم إلى الفقراء،وأن مال الدنيا لم يمنع العقاب عنهم في الآخرة،وهو لن يمنعه عنهم في الدنيا كذلك،هذا ما ستكشف عنه المرحلة التالية مرحلة الجهر بالدعوة[148].

B ـ خصائص مرحلة الجهر بالدعوة:

ابرز الخطاب النقدي الجابري مدى فعالية العقيدة في هذه المرحلة، التي تقدم تفسيرا لمصير الإنسان في الحياة الأخيرة، كما تقدم له صيغة لرفض الواقع، الذي يعيش فيه واقع الظلم والاضطهاد، خاصة و أن معظم الذين استجابوا للإسلام من صغار السن، ومن الضعفاء من الناس" أن هؤلاء هم (السابقون الأولون) الذين سيكونون عماد الدعوة ورجالها الصامدين الصادقين في مقابل فئات أخرى ستتعرف عليها فيما بعد"[149]

لقد فحص الخطاب النقدي الجابري سورة (النجم)، وهي التي دشنت المرحلة الثانية من المرحلة المكية مرحلة الجهر بالدعوة، ولاحظ أنها قدمت برنامجا للدعوة المحمدية في هذه المرحلة، وهو لا يختلف عن الموضوعات، التي أشرنا إليها سابقا في المرحلة الأولى، إلا في تعرضه للشرك والأصنام، الذي أدى إلى تغيير برنامج قريش في مواجهة الدعوة المحمدية، "وهذا ما أثار قريشا فتحول موقفها من مجرد الاستهزاء من دعوة النبوة والقول بالحياة بعد الممات إلى الضغط والتعذيب وصنوف أنواع الإهانة والاضطهاد"[150] وسبر الخطاب المدروس الموضوعات، التي تمحور

(148) المصدر نفسه، ص66-67

(149) المصدر نفسه، ص67

(150) 1-المصدر نفسه، ص71.

حولها الخطاب القرآني في هذه المرحلة التي نوجزها فيما يلي:

الدعوة إلى نبذ الشرك وترك عبادة الأصنام، والرد على قريش في ادعائها اتباع دين آبائها، وهذا يعني أن الآباء هم الذين يورثون الضلالة لأبنائهم فالعلاقة بين الآباء والأبناء في الحاضر تشبه مثيلتها في الماضي كما جاءت في قصص الأنبياء، فأتت الدعوة المحمدية تدعو الأبناء إلى القطعية مع آبائهم في عبادة الأصنام والشرك، بالله، وكشف الخطاب المدروس عن دلالة هذا التوجه، " (والدلالة السياسية) لذلك هو أن الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء، خاصة إلى الشباب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة ـ أية دعوة ـ تتجه دائما إلى المستقبل"[151].

كما تميزت هذه المرحلة بذم القرآن للمال، وتوعده لأصحاب المال، وقد وردت الكثير من الآيات في هذا السياق، كما أن التعذيب، الذي تعرض له المسلمون من الضعفاء والعبيد سيكون له انعكاسات سلبية في مرحلة الدولة، مما عرضها لما تتعرض له أي دولة وتساءل الخطاب النقدي الجابري، "لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على إيذاء وتعذيب أو قتل اتباعها من غير العبيد والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربته العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) علىآلهتهم و أصنامهم"[152] وهذه التساؤلات تنقلنا إلى مفتاح آخر من مفاتيح القراءة، إنه (القبيلة) لإبراز دوره في تكوين العقل السياسي العربي.

2 ـ دور القبيلة في تكوين العقل السياسي العربي:

A ـ دور القبيلة في المرحلة المكية في الممارسة السياسية:

ابرز الخطاب النقدي الجابري معني القبيلة،وهي تعني في هذه المرحلة

(151) المصدر نفسه، ص71.

(152) المصدر نفسه، ص77.

النعرة والتناصر بأن مفعولها كان طبيعيا فطريا، لأنها تقوم على القرابة في الدم وقد تطورت في المرحلة التالية لتعني انتماء مجموعات إلى جد أعلى واحد، وقد بالغ في وضع شجرة الأنساب في عهد الأمويين وضع لعب فيه الخيال دورا كبيرا ولاحظ الخطاب النقدي الجابري، أن القانون الذي حكم الصراع القبلي يتلخص في "(أنا وآخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب)"[153]

لقد لعبت القبيلة دورين أحدهما إيجابي، والآخر سلبي تجاه الدعوة المحمدية، الأول هو منعها قريش من تصفية الرسول (ص)، ورجاله من غير المستضعفين والعبيد، لأن الاعتداء عليهم كان من الممكن أن يفجر حربا أهلية في مكة، وبذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تعيش في ظل نعرة الأقارب ونظام الجوار. والثاني وهو أنها لم تسمح للدعوة المحمدية بالانتشار[154] لأن ذلك من منظور سياسي يعني سيادة بني هاشم على أبناء عمومتهم الأقربين بني أمية، والأبعدين من بني مخزوم، وهذا الموقف الذي تجلي في محاصرة الدعوة المحمدية بتعذيب المستضعفين حتى اضطر إلى إبعادهم إلى الحبشة، "إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تشق لنفسها طريقا للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حدوثه إلا بقيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكية من خارجها، وتضربها في الأساس المادي الذي تقوم عليه. ذلك ما أدركه الرسول (ص) إذ بدأ، بعد أن عمل على تهجير أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة في عرض نفسه على القبائل العربية"[155] ولا حظ

(153) المصدر نفسه، ص79.

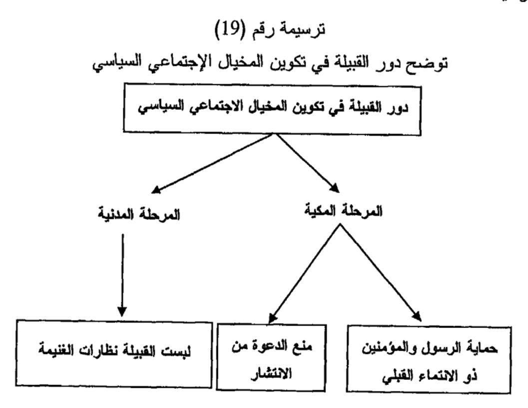
(154) يتجلى الدور السلبي في النص التالي" فمن جهة مكنت خصومها، وهو الملأ من قريش من ضرب حصار ضدها، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من اسلموا في المرحلة المكية كلها 154 فردا (في مدى 13 سنة، منها 83 كانوا قد هاجروا إلى الحبشة)". المصدر نفسه، ص96.

(155) المصدر نفسه، ص88.

الخطاب النقدي الجابري، أن القبائل، التي تفاوضت مع الرسول في العقبة الأولى، والثانية بنت مفاوضاتها على حسابات سياسية، وبأن الأمر يتعلق بتدشين مشروع سياسي، وبذلك دخلت الدعوة في مرحلة جديدة مرحلة تأسيس الدولة " مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وتبتدئ أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدينة فستكون مرحلة تأسيس الدولة و (الحرب) أن هذا لايعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا. أن النهج التبشيري السلمي سيبقي قائما دائما، ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد"[156].

ترسيمة رقم (19)

توضح دور القبيلة في تكوين المخيال الإجتماعي السياسي



B ـ دور القبيلة في المرحلة المدنية في الممارسة السياسية :

لقد واجه الرسول بعد هجرته إلى المدينة مسألتين، تتعلق الأولى بكيفية عيش المهاجرين، وقد عالجها بدعوة المسلمين، الأنصار والمهاجرين إلى التضامن والتكافل أما المسألة الثانية، فهي تحقيق التعايش السلمي بين القبائل

(156) المصدر نفسه، ص91.

والفئات المختلفة التي تعيش في المدينة، وقد عالجها الرسول بالمعاهدة (الصحيفة) التي كتبها الرسول بين المهاجرين والأنصار واليهود.

وانتقد الخطاب النقدي الجابري قراءة الباحثين العرب، والمستشرقين للصحيفة في كونهم أخرجوها من مجال (المفكر فيه)، وقدم لنا قراءة مغايرة صنف الموضوعات التي اشتملت عليها إلى : النظام الداخلي الذي نظم حياة المسلمين والمؤمنين الاجتماعية والعلاقات بينهم، الأمور المتعلقة بالحرب، كما اشتملت على معاهدة حربية بين الرسول واليهود، وهذا الجانب الذي نبه الخطاب النقدي الجابري على ضرورة استحضاره عندما نفكر في المصير، الذي آل إليه اليهود في المدينة، " ما ينبغي التأكد عليه هنا، الآن هو أن (العقد الاجتماعي) الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو (عقد) حربي. وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم، ومادام الأذن الإلهي بالقتال قد اقترن بالإذن بالهجرة (...) فإن تبليغ الرسالة أصبح يتوقف على تحقيق النصر على قريش. وذلك كان العمل من أجل هذا الهدف على رأس الأولويات "[157].

وكشف الخطاب المدروس العلاقة بين القبيلة والغنيمة، وقد رأينا سابقا كيف أن الدعوة المحمدية قد توجهت إلى الأفراد مباشرة، وكيف أن الخروج من القبيلة يعتبر بمثابة انتحار للفرد، وكيف استطاعت العقيدة أن توفر لهم (قبيلة روحية) كانت النواة لتكوين (الأمة)، لأن العلاقات في الأمة لا تقوم على النسب مثل القبيلة، وإنما تقوم على القصد في تحقيق مصالح معينة بريادة قائد، ولذا فقد عمل الرسول (ص) على شجب التعصب القبلي، وأمر عماله في المناطق المختلفة على عدم الدعوة باسم القبيلة. ولاحظ الخطاب النقدي الجابرى، أن مفهوم الأمة صحيح يتجاوز مفهوم القبيلة ولكنه

(157) المصدر نفسه، ص95.

لايلغيها، "ومع ذلك فـ(القبيلة) ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب (الغنيمة) والدفاع عنها، وبالتالي فـ (الغنيمة) هي التي تحكم في نهاية التحليل، (مفعول القبيلة). أن (القبيلة) معزولة عن (الغنيمة) مقولة مجردة وقالب فارغ (...) كيف أن قراءة الأحداث التي عرفتها الدعوة المحمدية سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدينة قراءة تلبس نظارات (الغنيمة) هي وحدها التي تعطي لـ(القبيلة) مضمونا، وتجعل التاريخ معقولا، ذا معني"[158] وبذلك كشف الخطاب النقدي الجابري العلاقة والروابط والوشائج المتشابكة، التي تربط القبيلة بالغنيمة، والتي تعطي تفسيرا معقولا على إصرار قريش على الشرك، والدفاع عن آلهتها كما تفسر الأسباب الحقيقة الكامنة وراء سلوكها تجاه الدعوة المحمدية.

3 ـ دور الغنيمة في تكوين العقل السياسي العربي:

كان أغنياء قريش أشد أعداء الدعوة المحمدية، واكثر من ألب الناس ضدها،هم الذين اضطهدوا العبيد والضعفاء الذين أسلموا، وتساءل الخطاب النقدي الجابري، " لماذا؟ هل أصحاب الأموال أكثر تدينا و أشد غيرة على (الإلهة)؟ لا، إن ما يهم (أصحاب الأموال) ـ في العادة ـ هو أموالهم. فأي خطر إذن كانت تشكله الدعوة المحمدية على مال (أصحاب الأموال) بهجومها على الأصنام"[159] لاحظ من خلال حفرة في تاريخ قريش، أنها لم يكن لها مقدس، أو معبودات قومية تعمل على الدفاع عنها " كلا، إن أصنام قريش وآلهتها كانت، قبل كل شئ مصدرا للثروة و أساسا للاقتصاد: كانت مكة مركزا لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تحج إليها وتهدى لها وتقيم أسواقا حولها أوقريبا منها، تبيع فيها وتشتري"[160] وبذلك كشف الخطاب

(158) المصدر نفسه، ص98.

(159) المصدر نفسه، ص99.

(160) المصدر نفسه، ص 99.

المدروس، أن تعنت قريش ضد الدعوة المحمدية كان يقف وراءه العامل الاقتصادي، وليس العامل الديني، وبرهن على هذا التفسير في قوله" تدل كل القرائن والشهادات التاريخية على أن قريشا، وسكان الجزيرة العربية عموما لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم (...) ومما يثير الانتباه حقا أن مكة التي كانت اكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها (رجال دين)"[161] بالرغم من انتشار اليهودية، والمسيحية، وديانة الصابئة الحنفية ذات الأصل الهرمسي في الجزيرة العربية في الجاهلية، لقد كانت الآلهة من أهم عوامل الكسب ورواج التجارة في مكة، التي تعد مركزا تجاريا بين الشمال والجنوب خاصة في مواسم حج القبائل المختلفة إلى آلهتها، فقد كانت قريش مدركة لارتباط العامل الديني بالعامل الاقتصادي في مكة، ومن تم خطر الدعوة المحمدية، التي نبذت عبادة الأصنام الذي يعني حرمانها من التجارة المحلية والعالمية، وبالتالي ضرب مصالحها الاقتصادية، وهكذا تبرز الغنيمة المختفية أو الكامنة وراء العقيدة، " أن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يقنع قريشا أو يحملها على الاستسلام هو جعلها تدرك أن عدم اعتناقها للإسلام سينتج عنه حتما وقوع ما تخشاه، واعني افتقاد عائدات الحج والتجارة، وهذا ما ستدركه بعد توالي الهجومات على قوافلها التجارية على يد المسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة"[162]، وهذا ما أدركه الرسول (ص) وكانت هجرته إلى المدينة، التي لم تكن خوفا ولا هربا من قريش بل من اجل ضرب حصار اقتصادي عليها، " توجيه السريا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قريش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولا إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الإسلام"[163] ونتساءل هنا لماذا حرص الرسول على استسلام قبيلة قريش؟

(161) المصدر نفسه، ص100.

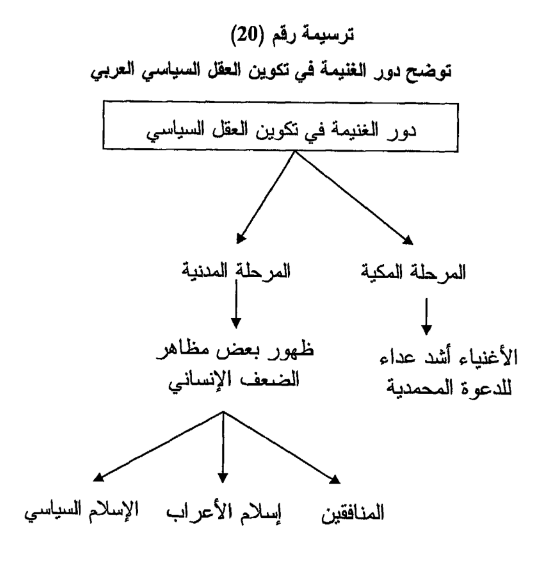
(162) المصدر نفسه، ص108.

(163) وذكر الخطاب المدروس، " وانه لمما يثير الانتباه حقا أن يبادر الرسول (ص) في الشهر

لأن إسلام قريش واستسلامها ضروري لإسلام واستسلام القبائل الأخرى، لأنها كانت لها الزعامة عليها وهذا ما عمل الرسول (ص) على تحقيقه، وقد استطاعت الدعوة المحمدية أن تشق طريقها عبر مسارين: ضرب المصالح الاقتصادية لقريش من الخارج وعن طريق اعتراض قوافلها والحرب النفسية " حتى اضطرت قريش إلى الاستسلام والدخول في الإسلام انتقلت الدعوة / الدولة إلى مرحلة أخرى جديدة"[164].

ترسيمة رقم (20)

توضح دور الغنيمة في تكوين العقل السياسي العربي



الرابع - فقط - من وصوله المدينة مهاجرا إلى تنظيم سرية اسند قيادتها إلى عمة حمزة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام ".
المصدر نفسه، ص109.

(164) المصدر نفسه، ص92.

انتبه الخطاب النقدي الجابري إلى بعض مظاهر الضعف الإنساني، التي ظهرت بين صفوف المسلمين، والتي كان من أسبابها كثرة الغنائم، وضعف الإيمان، حيث لم يرتفع إسلام الكثير منهم إلى مستوى إيمان العقيدة، إسلام المسلمين الأوائل " من نقاط الضعف تلك ما يحكي من انه (لما فرغ رسول الله (ص) من رد سبايا حنين إلى أهلها ركب واتبعه الناس يقولون: يا رسول الله اقسم علينا فيئنا، الإبل والغنم حتى الجأوه الى شجرة فاختطفت الشجرة عنه رداءه..."[165] لقد كان من بين المسلمين منافقين، وبعضهم غير صادقين، والبعض مترددين ومنهم منبهرين خصوصا بعد فتح مكة.

كما أن بعضهم دخل الإسلام خوفا، هذا بالإضافة إلى إسلام الأعراب وهو إسلام سياسي حسب تعبير الخطاب المدروس لا يتجاوز الولاء السياسي السطحي، وكانت مشاركة الفئات السابق ذكرها في الغزو ليس الدفاع عن العقيدة بل من اجل الغنيمة "كان لابد أذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يعد الغزو بدافع (العقيدة) وحدها، بل لقد غدا لدى كثير من المسلمين الجدد، إن لم نقل عند جلهم، يخضع لاعتبارات (القبيلة) أو (الغنيمة) كما حدث في غزوة (الخندق) وشهدت به سورة (الأحزاب) وشجبته ونددت به، وكما حصل أيضا يوم حنين كما رأينا"[166].

ظهرت نقطة ضعف أخرى بين صفوف المسلمين، كشف الخطاب النقدي الجابري عنها في غزوة تبوك ـ الأمر يتعلق بغزو دولة كبرى دولة الروم، التي عاني الرسول (ص) الكثير من تجهيز الجند المشاركين فيها، "ولكنه ما أن اخذ يتقدم نحو تبوك، على مشارف الشام، حتى بدأ بعض رجاله يتملصون وينسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مواجهة الروم وما تنطوي عليه العملية من خطورة"[167].

(165) المصدر نفسه، ص120.

(166) المصدر نفسه، ص121.

(167) المصدر نفسه، ص122.

وقد كشف الخطاب النقدي الجابري على نقاط الضعف البشرى في صفوف المسلمين برجوعه إلى سورة (التوبة)، التي أماطت اللثام عن أشكال السلوك والتصرف، التي حصلت في غزوة تبوك وعن جوانب من الأوضاع العامة، التي أصبح عليها الواقع في مجتمع الدعوة / الدولة الجديدة، لقد نزلت سورة التوبة لتضع النقاط على الحروف حسب تعبير الخطاب المدروس، لقد فكك هذه السورة والمجال لا يسمح لنا بعرضه، ولكن نوجز أهم الموضوعات التي جاء فيها: نقد الله المسلمين المتقاعسين عن الجهاد من أصحاب المال، كما نقد الذين نقدوا الكيفية التي وزع بها الرسول الغنائم، والذين طعنوا في الرسول بقولهم أنه يسمع لأي كان، والذين اعتذروا عن الخروج للحرب لشدة الحر، والذين اختلقوا أعذارا كاذبة، كما كشف عن المؤامرات التي قام بها راهب شارك في قتال المشركين يوم أحد، وفضح تلك الطوائف والجماعات من أصحاب الأموال والأعراب والمنافقين و المتآمرين[168].

كان من أهم الأحداث في السنة التاسعة الهجرية بعد غزوة تبوك، هو دخول قبيلة ثقيف للإسلام ومبايعتها الرسول، وبذلك انضمت ثقيف إلى حليفتها قريش، و تأكدت سيطرة الرسول على مكة والطائف، وبدأت القبائل العربية الأخرى التي كانت تراقب الوضع من بعيد بإرسال وفودها إلى الرسول لمبايعته و إعلان إسلامها بشكل جماعي، " غير أن الشيء الذي يجب أن لا يغرب عن البال هو أن إسلام القبائل، كإسلام الأعراب عموما و إسلام من أطلق عليهم أسم (المنافقين) في المدينة و إسلام من اسلم من قريش يوم فتح مكة، وهم (الطلقاء)،(...)، كل ذلك وفي الجملة إسلاماً سياسيا اكثر منه إسلاما عقائديا (...)، وكان عنوان هو دفع (الإتاوة)(...)، وفي الغالب كان هذا الولاء ينتهي بموت الزعيم الذي كان الولاء له. وهذا ما

(168) المصدر نفسه، ص124-127.

حصل فعلا مع دولة الدعوة المحمدية: فما أن سمعت القبائل بمرض النبي (ص) حتى بدأت ترتد وانطلق الكهان يدعون النبوة ويتزعمون الثورة"[169].

وكشف الخطاب المدروس عن الأوضاع الداخلية والخارجية لدولة الدعوة / الدولة، التي تركها الرسول بعد وفاته، فكانت الأوضاع الداخلية تعاني من قلق برز كما رأينا في مظاهر الضعف الإنساني، كما أن الرسول توفي، ولم تتمكن الجماعات المكونة للامة العربية الإسلامية من الاندماج والانسجام الكافي، " فإضافة إلى (السابقين الأولين) من المهاجرين والأنصار كان هناك (المنافقون) والأعراب و أعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح ومنهم المؤلفة قلوبهم. وكان من ارتد، و كان منها من ينتظر، يقدم رجلا ويؤخر أخرى"[170] ورد الخطاب المدروس أسباب القلق والتصدع، الذي دب في كيان الدولة بأنه يرجع إلى عدة أسباب،1 ـ ضعف الأيمان أو ما نطلق عليه نحن اليوم ضعف المواطنة2, ـ الوضع الاقتصادي وما خلفه من تراتب،فكان هناك الأغنياء، الذين اغتنوا بالغنيمة إلى جوار المستضعفين.

3 ـ الاختلاف والتنوع، الذي يرجع إلى الانتماء القبلي، الذي كان يظهر في ادني مناسبة سواء في صفوف الأنصار أو المهاجرين، وعند ادني استثارة خاصة بعد إسلام قريش الجماعي بعد فتح مكة، الذي حمل معه" حمية الجاهلية"[171] كان هذا بالنسبة للأوضاع الداخلية في مكة والمدينة.

أما الأوضاع الخارجية كما كشف الخطاب النقدي الجابري، فقد كانت اكثر حدة وخطورة، " ذلك انه بعد رجوع النبي (ص) من حجة الوداع، السنة العاشرة، أصيب بوعكة صحية نتيجة أتعاب السفر، وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات تمردية في (الأطراف) يتزعمها رجال ادعوا النبوة

(169) المصدر نفسه، ص128 .

(170) المصدر نفسه، ص130.

(171) المصدر نفسه، ص130.

فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها، معلنة رفضها لسلطة (قريش) وحكومتها"[172] ومن تلك الحركات، التي قادت حركة الردة عن الإسلام و أعلن قادتها نبوءتهم حركة الأسود العنسي باليمن،وقد شملت حركته الجزء الجنوبي بداية من جنوب الطائف، ومن مكة غربا إلى الاحساء شرقا، وحركة مسيلمة الحنفي،الذي ادعي إشراك النبي له في النبوة بعد زيارته له عام الوفود، فتبعه قومه بنو حنيفه وأمروه عليهم،وارتد طلحة الاسدي وتبعته قبائل أسد وغطفان وطئ وغيرهم،واخذ القطاع الشمالي الشرقي من خط مكة المدينة وقد أرادوا الزحف على المدينة للسيـطرة عليها، " واستفحل أمر (الردة) بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي(ص) فعمت بلاد العرب"[173] ارتدت اغلب القبائل إلا قريش وثقيف، لماذا لم ترتد قريش وثقيف على الرغم من أنهما كانا اشد عداء للدعوة المحمدية؟ " لم ترتد القبيلتان لان دولة الدعوة المحمدية كانت قد أخذت تتطور في الاتجاه الذي يجعل منها دولة قريش"[174] لان اغلب عمال الرسول على الأقاليم والمسؤولين على جمع الزكاة كانوا منهما، بلغة معاصرة كانوا هم الماسكون بزمام الأمور الإدارية،خصوصا بعد فتح مكة وبقاء الأمور على حالها فيها من الناحية الإدارية أي احتفاظ أهل الجاه والزعامة بأماكنهم كما سنرى لاحقا.

ب ـ دولة الخلافة (الخلفاء الأربعة) :

أوضح الخطاب النقدي الجابري،أن الأوضاع الحرجة المهددة لكيان الدولة الفتية جعلت من اختيار عمر بن الخطاب لأبى بكر الصديق لخلافة الرسول اختيارا موفقا،إذا نظرنا إليه من عدة زوايا، كون قبيلته أي(تميم) قبيلة صغيرة، لا يخاف العرب من استبدادها بالحكم، إلى جانب المقومات

(172) المصدر نفسه، ص130.

(173) المصدر نفسه، ص131.

(174) المصدر نفسه، ص128.

الشخصية لأبى بكر،التي تؤهله لان يستلم زمام الأمر بعد الرسول[175].

1 ـ دور القبيلة في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي:

فكك الخطاب النقدي الجابري الروايات، التي كتبت عن اجتماع سقيفة بني ساعدة، التي تم فيها اختيار أول خليفة للرسول، ورأي أن الطعن في كونها تعكس تأويلا ودوافع سياسية، لا يقلل من شأنها بالنسبة لقراءته، لماذا؟ لأنه لا يبحث عن الحقيقة التاريخية في حد ذاتها، إنه لا يهتم بذلك، "بل الكيفية التي كان (يقرأ) الناس بها الحادث التاريخي، سواء زمن حدوث أو في زمن لاحق،ذلك في كلتا الحالتين فإن ما ينكشف لنا عبر تلك الروايات هو (العقل السياسي العربي) طريقة ممارسته العملية والنظرية للسياسة"[176].

وكشف الخطاب النقدي الجابري، أن جميع الروايات جعلت من القبيلة المحدد الأول والأخير لجميع المواقف التي طرحت، التي نتج عنها اختيار أبي بكر للخلافة. ونوجز الملاحظات النقدية التي سجلها الخطاب المدروس، على الروايات التي كتبت عن سقيفة بني ساعدة فيما يلي:

1. إن الروايات دونت في العصر العباسي بعد إن انتهت وظيفتها السياسية، وعلى هذا الأساس فإن الشك قد ساوره في صياغة ألفاظها، وهي تختلف بالفعل من رواية إلى أخرى، ولكنه لا شك في مضمونها، الذي جاء يكمل بعضه بعضا وبناء على ذلك لا مانع من الأخذ بها[177].

2.لاحظ الخطاب المدروس عدم احتجاج أي من المهاجرين عمر و ابو بكر وابو عبيدة بالحديث الذي نسب إلى الرسول (ص)، وهو (الأيمة من

(175) المصدر نفسه، ص131.

(176) المصدر نفسه، ص131.

(177) المصدر نفسه، ص131.

قريش) وهو الحديث، الذي يحتج به أهل السنة والاشاعرة، الذين جعلوا من شروط الخليفة الانتماء إلى قريش، وابدي استغرابه من لجوء المهاجرين إلى الاحتجاج بمكانه قريش، وعدم قبول القبائل الأخرى بالسيادة إلا لقريش، ولم يذكر أي منهم الحديث السابق، وهو نص ديني وهو يعد أقوى حجة لديهم ضد الأنصار، وبناء على ماسبق شكك الخطاب النقدي الجابري في صحة حديث الأيمة خاصة و أن البخاري يذكر أنه مرويا عن معاوية، " فإن الرواية الاولى عن معاوية، وفي السياق المذكور، تفتح باب الطعن في صحة هذا الحديث. هذا فضلا عن تعارضه مع حديث آخر رواه البخاري نفسه بصيغة (قال رسول الله (ص) اسمعوا و أطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه (زبيبة))"[178]، بذلك أكد الخطاب النقدي الجابري شكه في الحديث المذكور، خاصة أن معاوية وخصومه السياسيين قد وضعوا الكثير من الأحاديث، التي تخدم أغراضهم السياسية، ووصل إلى نتيجة مفادها أن الصحابة عالجوا قضية الخلافة معالجة سياسية طغي فيها منطق القبيلة، وغابت العقيدة والغنيمة، لأنهم تعاملوا مع المسألة على أنها مسألة اجتهادية راعوا فيها ميزان القوى ومصلحة الدولة والخبرة والمقدرة الشخصية، " وكل ذلك محكوم بمنطق (القبيلة) في المجتمع القبلي عموما، ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي فاه بها أبو بكر : (لاتدين العرب إلا لهذا الحي من قريش)، وهذا حكم موضوعي، يقرر أمرا واقعيا"[179]. وكان حكم الخطاب النقدي الجابري على ما قاله أبو بكر بأنه حكم موضوعي أقنع الأنصار، لأن ميزان القوى رجح في كفة المهاجرين إذا نظروا إليه من منظور المصلحة العامة والمشتركة، خصوصا بعد تحرك (مفعول القبيلة) الضيق حيث طفحت على السطح المنافسة بين الاوس والخزرج من جديد أثناء المناقشة .

---

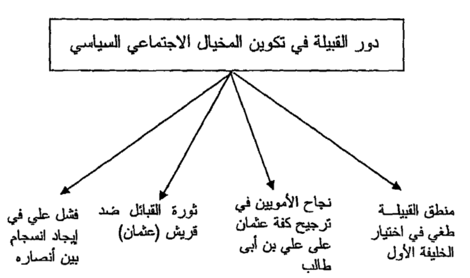
(178) المصدر نفسه، ص136.

(179) المصدر نفسه، ص137.

أما بالنسبة لموقف علي من مبايعة أبي بكر، فقد شكك الخطاب النقدي الجابري في الرواية التي تذكر أن عليا سارع إلى مبايعة أبي بكر، " ففضلا عن كونها شاذة وغريبة وسط الروايات الأخرى فإن الوضع ظاهر في نصها(...)أما الروايات الأخرى فقد يشك المرء في عبارات بعضها، ولكن من الصعب الشك في مضمونها العام (...) وخلوا الروايات المذكورة من احتجاج علي بـ (الوصية) مثله مثل خلو احتجاج المهاجرين على الأنصار بحديث (الأئمة من قريش)"(180) بذلك كشف الخطاب النقدي الجابري عن مظاهر الوضع في الرواية السابقة في مستويين: مستوي اللفظ، ومستوى الفعل وهو عدم اعتراض بالوصية على خلافة أبوبكر، وحديث الوصية مثل غيره من الأحاديث التي وضعت لخدمة أغراض أيديولوجية وسياسية.

ترسيمة رقم (21)

توضح دور القبيلة في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي في مرحلة دولة الخلافة



والنتيجة التي وصل إليها الخطاب المدروس من تفكيكه للروايات حول مبايعة أبو بكر وهي أن الروايات في كل الأحوال تضعنا أمام حقيقة " وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبى بكر خليفة للنبي - أو الكيفية التي قرئت بها ماجريات ذلك التعيين - لم تكن لا

(180) المصدر نفسه، ص139.

(العقيدة) ولا(الغنيمة) وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة (لمنطق القبيلة)"[181] وقد برهن الخطاب المدروس على سيادة منطق القبيلة في مبايعة أبى بكر، أن الرئاسة عند العرب لا تورث ولايعتدون فيها برباط القرابة، و إنما يعتدون بالكفاءة السياسية والرسول (ص) لم يكن لديه ما يورثه في مجال العقيدة " أما على مستوى (القبيلة) فقد تعامل النبي داخله دائما على أساس (قواعد السياسة) التي يفرضهامنطق القبيلة. والصحيفة / المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات المتساكنة في المدينة عند هجرته إليها دليل واضح على ما نقول. وإذن فحجة القرابة من الرسول (ص) لم تكن ذات وزن كبير في المناسبة التي نتحدث عنها مناسبة اختيار (خليفة للنبي)"[182].

وفي إطار الصراع على الخلافة، فقد عين ابوبكر عمر بن الخطاب خليفة له، أما عمر فقد ترك الأمر شورى بين ستة من أصحابه يتشاورون لاختيار واحد منهم[183] وقد نجح الأمويين في ترجيح كفة عثمان على كفة علي بن أبى طالب، ويرجع ذلك إلى المعطيات الموضوعية الواقعية، " أن القول : أن الأمويين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان حين (الشورى) ومن الانتصار على علي بن أبى طالب على ساحة المواجهة المسلحة،لأنهم كانوا هم أصحاب الدولة منذ البداية"[184] و أكد الخطاب النقدي الجابري ذلك باستحضاره بنية الدولة في عهد الرسول (ص) التي بدأت تتأسس مع الهجرة إلى المدينة، ولكن تأسيسها الحقيقي كان بعد فتح مكة، حيث انضمت قريش إلى الإسلام، وقد احتفظ زعماؤها بنفس

(181) المصدر نفسه، ص140.

(182) المصدر نفسه، ص141.

(183) أهل الشورى هم: علي بن ابي طالب وعثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله.

(184) المصدر نفسه، ص150.

مراكزهم الاجتماعية، " وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل عائلة تلتحق بأهلها وبنيها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت (. . .) فإن دولة الدعوة المحمدية قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة بزعامة، غير معلنة لبني أمية. هذا أمر واقع تشهد له شواهد عديدة"[185] هذا بالنسبة للوضع في مكة أما خارجها، فإن دخول القبائل الأخرى في الجزيرة العربية إلى الإسلام لم يغير من زعامات هذه القبائل، بل اقتصر دخولها في الإسلام على إعلان إسلامها ودفعها الزكاة، و إن عمال النبي في هذه القبائل وغيرها من مناطق الجزيرة لا يتعدى دورهم تعليم القرآن وجمع الزكاة، " وهكذا كانت بنية دولة الدعوة المحمدية، عندما أصبحت هذه الدولة تضم في آخر أيام حياة النبي (ص) الجزيرة العربية كلها تقريبا،كانت اشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية (. . .) ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيسا لقبيلة كبرى(قريش) نالت (ملكا) بواسطة النبوة،فصارت القبـــائل تدفـع إليها الزكاة"[186] وقد نظروا إلى الزكاة على أنها لا تختلف عن الإتاوة، التي كانت القبائل تدفعها إلى ملوك كندة، وغيرهم، و أن علاقتهم بدولة قريش لا تختلف عن علاقتهم بملوك كندة وهي تقتصر على دفع الإتاوة، والتجنيد العسكري، وبذلك كشف الخطاب النقدي الجابري عن بنية الدولة التي تقوم على أساس قبلي، " أن بنية دولة (القبيلة) هي دائما بنية دولة اتحاد فدرالي"[187] هذا بالإضافة إلى ثورة القبائل الكبيرة مثل قبيلة ربيعة في البحرين، الذين أعادوا ملكهم القديم وملكهم (المنذر بن النعمان بن المنذر)، وكانت اخطر الثورات التي قادها أشخاص يدعون النبوة، " فإن (الردة) خلفت وضعا جديدا تماما: قريش حاملة راية الإسلام هذه المرة تعيد تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمائهم،

(185) المصدر نفسه، ص150.

(186) المصدر نفسه، ص151.

(187) المصدر نفسه، ص151.

وعلى رأس قريش الآن بنوا أمية وحلفاؤهم من ثقيف وبني مخزوم (...) ما يهمنا التأكيد عليه الآن هو انه تم إدخال (العرب) في الإسلام بالقوة هذه المرة، قوة قريش و أبناء عمومتها من قيس ومضر"[188]، وقد أعاد الصراع بين قبائل ربيعة ومضر، الصراع التاريخي القديم بين العدنانيين والقحطانيين[189].

وقد نظر الخطاب النقدي الجابري إلى الثورة ضد خلافة (عثمان بن عفان) على أنها تمردا من القبائل الأخرى على قريش " والواقع أن الثورة على عثمان قد اكتسبت على مستوي (القبيلة) طابع ثورة (العرب على قريش)"[190] وكشف الخطاب المدروس عن أسباب فشل (علي بن أبى طالب) في إيجاد نوع من الانسجام، والتعاون بين القبائل اليمنية وربيعة، التي انضمت تحت لوائه، " فكان ذلك من أسباب هزيمته، والواقع أن انفجار معسكر علي بن أبى طالب بسبب حادثة التحكيم الشهيرة إنما يرجع أساسا إلى التناقضات القبيلة التي كان يعاني منها هذا المعسكر والتي لم يكن من الممكن السيطرة عليها ولا تجاوزها إلا بدهاء سياسي ماكر، وهذا مالم يكن يتصف به علي بن ابي طالب"[191].

2 ـ دور الغنيمة في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي:

أوضح الخطاب النقدي الجابري، أن الغنيمة هي التي تضفي المعقولية التاريخية على الأحداث، والصراع القبلي / السياسي بين قبائل قريش فيما بينها وبين قريش والقبائل الأخرى.

---

(188) المصدر نفسه، ص152.

(189) عدنان جد عرب الشمال، وقحطان جد عرب الجنوب وهما أخوان، كون نسل كل واحد منهم قبيلة وقد كان الصراع بين العدنانيين والقحطانيين صراعا تاريخيا، يرجع إلى ما قبل حروب الردة.

(190) المصدر نفسه، ص159.

(191) المصدر نفسه، ص160.

ابرز الخطاب المدروس أن إحدى بديهيات الفكر السياسي القديم، والعصور الوسطى ومنها الفكر السياسي العربي، " أن الركنين الأساسيين والضرورين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما الجند والمال، أن عبارة: (الملك بالجند والجند بالمال) تتكرر في تلك الأدبيات كإحدى بديهيات الفكر السياسي"[192] وقد لاحظ أن الدعوة المحمدية تحولت من الدعوة إلى الدولة بتركيزها على الجند والمال، المال تبرع به الصحابة ثم من الغنائم، وبعد فتح مكة وإسلام القبائل في أنحاء الجزيرة العربية، فالعلاقة الملموسة على إسلامها هو دفعها الزكاة، وقد كان إسلامها إسلام سياسي، عليه كان منظورها للزكاة على انه علامة على المهانة، وهي لا تختلف عن الاتاوة التي تدفعها الدولة المنهزمة للدولة المنتصرة، هذا المنظور هو الذي دفعها إلى التنصل من دفع الزكاة عندما تغير ميزان القوى، وكانت أحد أسباب الردة، التي حدثت بمجرد سماع مرض الرسول (ص) واستفحلت بعد موته، تلك الحركات، التي هدفت إلى تكوين كيانات سياسية مقلدة النموذج المحمدي، وقد رأينا سابقا كيف فتحت الجزيرة العربية من جديد في عهد أبى بكر وكيف أعاد السيطرة عليها.

عمد الخطاب المدروس، إلى حصر مرامي الجنود الذين شاركوا في حركات الفتح الإسلامي، الشام والعراق وغيرها، ورأي أن الدافع لدى أغلبهم كان الحصول على الغنيمة، خاصة المسلمين الجدد من قريش والأعراب والمنافقين باستثناء المسلمين السابقين من المهاجرين والأنصار، وقد بقيت الغنيمة كهدف مختفي عند البعض. ومعلن عند البعض الآخر، خاصة وأن اغلب الجنود كان من القبائل المرتدة، التي تم إدخالها إلى الإسلام من جديد بالقوة، لم يمض الوقت الكافي ليتمكن الإيمان من قلوبهم، هذا بالإضافة إلى اختلاف غنائم العراق والشام وفارس عن سابقتها

(192) المصدر نفسه، ص165.

من حيث النوع والكم، بذلك كشف الخطاب المدروس عن أهمية الغنيمة، " وبالتالي فلا بد من اعتبار دورها الأساسي في الأحداث السياسية التي شهدها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في مخيالنا الديني والتاريخي، عند العرب والمسلمين (المدينة الفاضلة)"[193] وهي بالفعل فاضلة من زاوية كون أهلها يأخذون رزقهم من الغنائم، وهي ليست فاضلة لأنها جرى عليها ما جرى على سائر الدول الأخرى، وقد عمل الخطاب النقدي الجابري على كشف هذه الحقبة من تاريخ الدولة الإسلامية نظرا للمكانة، التي تحتلها في المخيال الاجتماعي/ السياسي العربي، لأنها ترتفع عنده إلى درجة التقديس، " وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفي فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي"[194] ولقد كشف الخطاب النقدي الجابري عن حقيقتها وأنها نموذج كغيرها من نماذج الحكم الأخرى في الإسلام.

أماط الخطاب المدروس اللثام عن الوضع الاقتصادي لدولة الخلفاء الراشدين بما أنها دولة بادية وصحراء، فهي ليست بحاجة إلى المال والادخار" لذلك كان الوضع (الطبيعي) في مجتمع بدوي صحراوي لا يعرف للادخار معنى ولايرى فيه ضرورة، إذ كل شيء فيه (بادية) هو أن توزع الغنائم على (الناس) وهذا ما حصل فعلا"[195] أما طريقة توزيع الغنائم، فقد وضع لها مقياسين: الأول درجة القرابة من الرسول، والثاني السبق في الإسلام وهو مصحح ومكمل للمقياس الأول، بذلك لعبت الغنيمة ـ حسب الخطاب المدروس ـ دورا كبيرا في تنظيم القبيلة[196].

أما موارد الدولة الاقتصادية الثابتة في هذه المرحلة، فهما موردان اثنان الخراج والعطاء، إنه اقتصاد الغنيمة، " أنه: الاقتصاد الريعي بالاصطلاح

(193) المصدر نفسه، ص 171.
(194) المصدر نفسه، ص171.
(195) المصدر نفسه، ص173.
(196) المصدر نفسه، ص173.

المعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ريعية، هذا الطابع الريعي للاقتصـادوالدولة في الإسلام ترسم منذ عمر بن الخطاب"[197] ولاحظ الخطاب المدروس أن توزيع موارد الدولة الاقتصادية حسب المقياسين السابقين نتج عنه فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة، وقد انتبه (عمر بن الخطاب) إلى ذلك، ووضع بعض التدابير (الوقائية) مثل منع الأغنياء من توظيف ثروة العطاء في إنتاج مزيد من الثروة، ومنعهم من الخروج من المدينة، ولكن تلك الإجراءات ضيقت على الأغنياء حتى يقال انه لم يمت حتى ملته قريش، قد ظهر ذلك الملل وعبر عن نفسه بطريقة ديمقراطية عندما فضل الصحابة (عثمان بن عفان) الغني السخي على (علي بن طالب) الذي كان متشددا زاهدا[198].

تولي (عثمان بن عفان) الخلافة وبدأت مظاهر الثراء والغني وحياة الترف وزاد الأغنياء غني مع تزايد المال المتدفق من الخراج،لقد احتفظ(عثمان) بسلوكه وهو خليفة، صحيح أنه اتبع طريقة(عمر) في التوزيع، ولكنه كان يتصرف في أموال بيت المال كأنه ملكه الخاص، كان ينفق منه على أقربائه، وهي من الأسباب، التي زادت ثراء الأغنياء، كما سمح لهم بالخروج إلى العراق والشام وممارسة التجارة، وكان من نتائج ذلك تكديس الثروة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش، وزادت الهوة بين الأغنياء والفقراء، التي عمقها اتساع الفتح، إضافة إلى كثرة النسل وهجرة الأعراب إلى المدن، "كل ذلك في مجتمع (الناس فيه عيال على الخراج)، إنه وضع يهدد بالانفجار، وقد حصل الانفجار فعلا"[199] انفجار كان سببه تزايد الهوة بين الأغنياء والفقراء، إضافة إلى آثار الطريقة التي اختارها (عمر) لاختيار من يخلفه، والتي خلفت منافسين لـ (عثمان) من أهل الشورى خاصة

(197) المصدر نفسه، ص179.

(198) المصدر نفسه، ص180-181.

(199) المصدر نفسه، ص173.

(طلحة والزبير وعلي)، الذين كانوا يستقطبون المعارضة، "وبما أن عثمان لم يكن الشخصية القوية التي تعرف كيف تقصي الخصوم السياسيين، أو تقضى عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي (مريض) استمر نحو سنين، وضع كثرت فيه الانتقادات والتشكيات والمطالب من جهة و التغييرات الإدارية التي يلغي بعضها بعضا من جهة أخرى، وبكلمة واحدة: الميوعة السياسية"(200) كان هذا عن وضع المعارضة في مركز الدولة المدينة، أما الوضع في الأطراف الكوفة، والبصرة، ومصر فكان لا يقل خطورة عن الوضع في المركز، " والتي كان لها الدور الحاسم فيما حدث من قتل عثمان ونشوب الصراع المسلح بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى، ثم بين علي ومعاوية"(201) و أبرز الخطاب النقدي الجابري، أن الصراع بين الأطراف المتنازعة في الثورة ضد (عثمان) وما بعدها كان يتم في إطار القبيلة،ولكن الغنيمة هي التي كانت تحركه، "و(الغنيمة) هذه المرة، لن تكون الثروة الفاحشة، بل الفقر والحاجة"(202) ونفى أن تكون الثورة ضد (عثمان) ثورة طبقية بالرغم من أن محركها هو العامل الاقتصادي، " لم تكن ثورة طبقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، (...) لأن العلاقة بين الأغنياء و الفقراء يومذاك لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة"(203) وبذلك لم تتوفر فيها شروط الصراع الطبقي، وهو استغلال الطبقة الغنية للطبقة الكادحة، أي أن ثروة الأغنياء لم تجمع من جهد وشقاء الفقراء بل كانت بسبب الغنائم والعطاء.

---

(200) من مظاهر هذه الميوعة السياسية كما ذكر الخطاب المدروس استنادا على المصادر التاريخية أن الخليفة عثمان يعزل عماله ويعين أخرين بناء على رغبة بعض الأطراف، واعترافه بالخطأ و إعلانه أمام منافسيه الزبير وطلحه كذلك استنجاده بعلي عدة مرات، و إلتزامه ببعض الأمور وعدم الوفاء بها، وضعفه أمام أقربائه ومستشاريه.
المصدر نفسه، ص187.

(201) المصدر نفسه، ص187.

(202) المصدر نفسه، ص187.

(203) المصدر نفسه، ص189.

وأماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن علاقة أقطاب المعارضة (طلحة والزبير و علي)، وكيف وقف الأولان ضد (علي) لأنه لا يسير في ركبهما - فهو محاط بالثوار والفقراء - ولم يترددا في إعلان الحرب ضده للثأر لخصمهم القديم (عثمان)، وهما اللذان رجح الخطاب المدروس تورطهما في مؤامرة قتل (عثمان)، " أما طلحة والزبير فتجمع المصادر إنهما كانا المحركين المباشرين للثورة على عثمان و أنهما كانا من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو (المجاهدين) الى القدوم الى المدينة "[204] أما موقف (علي) اتجاه (عثمان)، فكان يشوبه التردد و لذلك يصعب الحكم عليه، لقد كان (علي) رمزا للذين وصفوا بأنهم غوغاء وقد التزم بقضيتهم، " و لذلك نجده يبادر، بمجرد أن ولى الخلافة إلى عزل عمال عثمان واسترجاع ما كان قد اقتطعه لأقاربه (...) كان ذلك هو منطق الثورة "[205] وقد نصحه ابن العباس والمغيرة على الإبقاء على عمال (عثمان) حتى يتمكن من السلطة خاصة (معاوية)، ولكنه رفض، إضافة إلى تضيقه، على أقاربه من عمال الخراج إلى جانب إمساك يده عن العطاء، هذه الإجراءات التي قام بها (علي) كان من الطبيعي أن يقف ضده أصحاب الأموال، ومن لديهم رغبة في الحصول عليه، لقد أراد (علي) بإجراءاته إبطال مفعول القبيلة و الغنيمة معا لأجل العقيدة، ولكن إجراءه هذا ـ كما وصفه الخطاب النقدي الجابري - بأنه نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة، وقد أدت الى نتائج خطيرة في صفوف (علي) ومؤيدية أهمها تزعزع وتقاعس صفوفه عن مواصلة المسيرة معه بالرغم من خطبة البليغة، فلم يستطيع فرض النظام في معسكره وبرز ذلك في : " لقد فرضوا عليه قبول التحكيم، ثم احتجوا عليه لما قبله و اتهموه بـ (الكفر) (الخيانة للقضية) وكان ذلك هو موقف الخوارج ... أما أشياعه المخلصون (...) وكان

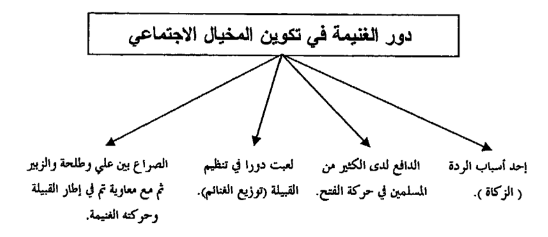
(204) المصدر نفسه، ص191.

(205) المصدر نفسه، ص193.

منهم من لم يكن مقتنعا ولا راغبا في القتال من أجل (قضية) لا تؤطرها (القبيلة) ولا تحركها (الغنيمة)"[206] وعدم قدرته على تنظيم صفوفه كانت من أسباب فشله، لقد أراد أن يطبق العدل، ولكن جميع اتباعه لم يفهموا العدل كما فهمه، " لقد كان معظم اتباعه يفهمون العدل على أنه (الزيادة في العطاء) فأراد هو أن يبقي مخلصا (للعدل) الحقيقي(...) فشل علي وكان لابد أن يفشل لأن (التوافق الضروري) الذي كان مطلوبا يومذاك (عامل) محدد و حاسم هو التوافق بين (الغنيمة) و (القبيلة) و (العقيدة). وقد نجح معاوية في هذا الأمر"[207] لقد فشل علي بن أبي طالب فيما نجح فيه معاوية كما سنرى لاحقا.

ترسمية رقم (22)

توضح دور الغنيمة في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي في دولة الخلافة



3 ـ دور العقيدة في تكوين المخيال الاجتماعي السياسي:

أبرزنا في الصفحات السابقة دور كلا من القبيلة والغنيمة في تحريك الأحداث التاريخية، حروب الردة، والثورة ضد (عثمان) وحروب الفتنة، وكيف كانت الغنيمة المحرك الأساسي لهذه الأحداث، كما كشف عنها الخطاب النقدي الجابري، " ولكن الردة لم تكن ثورة وتمردا على

(206) المصدر نفسه، ص195.

(207) المصدر نفسه، ص195.

المستويين المذكورين وحدهما وحسب بل كانت أيضا تراجعا وارتدادا على مستوى (العقيدة)، خصوصا في الجهات التي تزعم فيها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماما مثلما أن (الفتنة) لم تكن مجرد رد فعل ضد استئثار قريش (القبيلة) بأوفر نصيب من الغنيمة بل كانت كذلك احتجاجا باسم (العقيدة) بسم (العمل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر)"[208]، ونتابع في الصفحات التالية دور العقيدة في تحريك كل من الردة والفتنة وامتداداتهما في تكوين العقل السياسي العربي.

تساءل الخطاب المدروس عن السبب المفسر لظهور مدعى النبوة في أرجاء شبه الجزيرة العربية في وقت واحد وكأنهم على موعد، "كيف نفسر، كيف نفهم، ظهور مدعين للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية بمجرد سماعهم خبر مرض النبي ووفاته، وكأنهم كانوا جمعيا على موعد : الأسود العنسي في اليمن ومسيلمة الحنفي في اليمامة وطليحة الاسدي في أسد وغطفان وسجاح التميمية في بني تميم ...الخ ؟"[209]، وكشف الخطاب المدروس أن تهافت هؤلاء على ادعاء النبوة، لايمكن أن يرجع إلي التقليد كحافز في حد ذاته، وانما وراء ذلك رؤية معينة سائدة، "رؤية تعتبر النبوة ظاهرة (عادية) يمكن لـ (الناس) جمعيا الانخراط في سلكها"[210]، وقد حفر الخطاب النقدي الجابري عن هذه الرؤية في الثقافة العربية السائدة قبل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، ووجد أنها كانت مهتمة بمسألة المعرفة، ولكن أي معرفة ؟ المعرفة، " بالمعنى الغنوصي العرفاني للكلمة، المعنى الذي يجد أسمى مضامينه في (النبوة) بمعنى الكشف والإلهام والمعرفة بالغيب، ثم يتدرج نزولا إلى الكهانة والعرافة وما أشبه ذلك"[211] وإلى جانب ذلك كانت

(208) المصدر نفسه، ص 197.

(209) المصدر نفسه، ص 197.

(210) المصدر نفسه، ص197.

(211) المصدر نفسه، ص 198.

في شبه الجزيرة العربية، الديانة اليهودية في اليمن وقد تهرمست، والنصرانية في الشام وشرق الجزيرة وقد تهرمست أيضا بالإضافة إلى (الحنفاء)، وبعض الرهبان الذين ظهروا في بعض المراكز الدينية[212].

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن سجع مدعى النبوة يشبه سجع أولئك الحنفاء، المتهرمسين الذين كانوا قبل الإسلام، ومما ساعد على انتشار ظاهرة ادعاء النبوة. أن العرب خاصة في الأطراف لم يعرفوا من الإسلام إلا ما كان ينقل شفويا مع مراعاة ما يشوب النقل الشفوي من نقص إلى جانب شذرات من القرآن، هذا بالإضافة إلى حال العقيدة في جميع أرجاء الدولة في ذلك الوقت، " أمكننا أن نتصور أن اتباع هؤلاء من (جمهور الناس) على الأقل، كانوا يؤمنون بهم ك(أنبياء)، أو ككهان/ أنبياء، إذ لم يكونوا يعرفون نموذجا آخر، حتى يقارنوا ويكتشفوا طابع الاصطناع في نبوة هؤلاء الأدعياء"[213].

كما لاحظ الخطاب المدروس، أن مدعى النبوة الذين يقلدون نموذج الدعوة المحمدية، أنهم كانوا منخرطين في هذه الدعوة، " بصورة ما، مما جعل دعاويهم أشبه ما تكون ب (الانحراف) داخل الدعوة المحمدية منها ب (الخروج ضدها"[214] وبالرغم من انحراف مدعي النبوة عن الدعوة المحمدية الإانهم لم يعودوا إلى اليهودية أو المسيحية، ولا إلى عبادة الأصنام، بالعكس احتفظوا بجوهر التوحيد الذي جاءت به الدعوة المحمدية، "والتغير الوحيد الذي احدثوه كان يقع على مستوى (الشريعة)، إباحة الزنى، والنقص من عدد الصلوات، أو إلغاء السجود، أو التخفيف من الصيام"[215]، وكشف الخطاب المدروس، أن إدعاء النبوة الذي عبر عن حال العقيدة، لم يكن

(212) المصدر نفسه، ص 201.

(213) المصدر نفسه، ص 205-206.

(214) المصدر نفسه، ص 206.

(215) المصدر نفسه، ص 206.

المنافس الوحيد للدعوة المحمدية، "بل لقد كان لـ (الموروث) الوثني، خصوصا تراث (الكعبة اليمانية) نوع آخر من الحضور كان أقوى واكثر تأثيرا، ليس فقط زمن (الردة) بل أيضا زمن (الفتنة)وما تلاه من أحداث في العصر الأموي"[216]، لقد سبق وأن رأينا الدور، الذي لعبه(الموروث القديم) في تشكيل العقل المجرد، وهو لعب دور مماثل في تشكيل العقل السياسي العربي ـ ودون الدخول في التفاصيل ـ لاحظ الخطاب المدروس،أن انهزام حركة الردة في اليمن، ودخول عدد من الأشخاص في الإسلام كان لهم دور خطير في الثورة على (عثمان)، والفتنة بين (على ومعاوية)، وأبرز أن حضور اليمانية على مستويين، " بل إن حضور (اليمانية) على مستوى (القبيلة) و(السبئية) على مستوى (العقيدة) كان حضورا حاسما موجها في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتها الدولة الأموية (القريشة) من قيامها إلى سقوطها،وبالتالي كان حضورا تأسيسا في تكوين (العقل السياسي) العربي"[217] وقد كشف الخطاب النقدي الجابري أبعاد العلاقة،التي ربطت (على بن أبي طالب) بالقبائل اليمنية على مستوى القبيلة (الخؤولة والمصاهرة) وعلى مستوى الغنيمة (التجارة)، وبرزت على مستوى العقيدة في مغالاتهم في حق علي في حياته، وبعد وفاته، ذلك الغلو الذي أجمع المؤرخون على أن مصدره (ابن سبأ)، ولقد حفر الخطاب النقدي الجابري عن شخصية ـ والمجال لا يسمح لنا بعرضه ـ ووصل إلى خلاصة مفادها أن (ابن سبأ) شخصية حقيقة من يهود اليمن، اسلم زمن عثمان وقد حام حول (على بن طالب) زمن خلافته، ولكنه نفاه إلى المدائن عندما غالى في حقه، "وعندما اغتيل على نشر فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الأصل الأول لـ (الغلو) في حق على وستقوم على أفكاره هذه جملة آراء و(عقائد) في الإمام والإمامة اكتسبت طابعا ميثولوجيا"[218].

(216) المصدر نفسه، ص206.

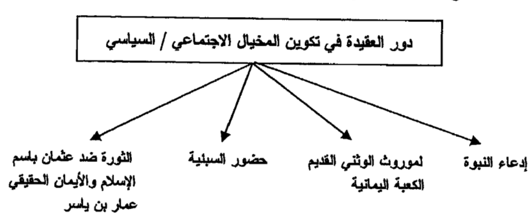
(217) المصدر نفسه، ص212.

(218) المصدر نفسه، ص221.

وأبرز الخطاب النقدي الجابري أن الثورة ضد (عثمان) لم يكن وراءها (ابن سبأ) فقط، بل اشترك في التعبئة لها شخصيات إسلامية من المسلمين الأوائل وكانت أكثر تأثيرا، "شخصيات قادت المعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي ترسخ في وجدانهم ووعيهم ومخيالهم منذ المرحلة المكية من الدعوة يوم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، أو(مسلمي العقيدة) أولئك الذين تحملوا صنوف الاضطهاد والعذاب على يد قريش التي أصبحت (الآن) زمن عثمان، تستأثر بالسلطة و(الغنيمة) بقوة (القبيلة) إنهم عمار بن ياسر وأمثاله من (المستضعفين)"(219)، لقد طلب الثوار من (عثمان) عزل عماله وتعيين أخرين أكثر ثقة، وقد رفض ذلك، وقد عد الخطاب المدروس أن رفضه يبرره منطق الدولة بمعنى القبيلة متخذا من موقف الرسول و(أبي بكر وعمر) إطارا مرجعيا، وتساءل "وهل تتناقض أو تتعارض معها اليوم في أقطارنا العربية خاصة؟"(220)، ووصل الخطاب المدروس إلى خلاصة، "وإذن فلم تكن وجهة نظر أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وأمثالهما تمثل وحدها الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا

ترسمية رقم(23)

توضيح دور العقيدة في تكوين المخيال الاجتماعي / السياسي في دولة الخلافة



(219) المصدر نفسه، ص221.

(220) المصدر نفسه، ص228.

وجهة نظر عثمان تمثل وحدها الإسلام ... كل تلك اجتهادات وأنواع من التأويل تجد كلها مرجعيتها ومصداقيتها، بصورة أو بأخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم ـنفسهم كصحابة، ك (سيرة السلف الصالح"[221]، وبذلك كشف الخطاب النقدي الجابري الغطاء عن أشكال، أو نماذج للحكم نموذج أبي بكر ونموذج عمر، ونموذج عثمان ونموذج علي، وأن كل نموذج من هذه النماذج لاتمثل الإسلام وحدها بل كل نموذج هو مجرد تأويل للإسلام، إذ لا يوجد نموذج محدد المعالم للحكم في الإسلام.

II ـ نقد دولة الملك السياسي الأموي:

فحص الخطاب النقدي الجابري الحديث المشهور "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا بعد ذلك"[222]، ولاحظ أنه بالرغم من الدلالة النقدية التي يوحى بها، إلا أن أهل السنة استعملوه عكس ذلك، فبرروا به حكم (معاوية) المؤسس الأول لدولة الملك السياسي في الإسلام، وإضفاء الشرعية عليه،وعلى الخلفاء الذين تولوا الحكم بعده أمويين وعباسيين وغيرهم، وبالرغم من أن هذا الحديث من الأحاديث التي شك في صحتها كثير من المحدثين، والفقهاء كغيره من الأحاديث المتعلقة بالسياسية،التي ظلت مثار شك "فإن من المثير للانتباه حقا أن نجد بعض المصادر السنية لاتكتفي بقبول هذا الحديث كحديث يقرر واقعا حصل، بل إنها تدرجه في إطار (دلائل النبوة)متخذة منه دليلا من الأدلة التي تثبت نبوة محمد (ص) باعتبار أن فيه إخبار بالغيب،وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثون سنة،وقد تحقـق وإذن ف (الملك العضوض) الذي أقامه معاوية يكتسب شرعيته الدينية"[223] وبذلك اكتسبت الدولة الأموية شرعيتها ليس

---

(221) المصدر نفسه، ص228.

(222) المصدر نفسه، ص231.

(223) المصدر نفسه، ص232.

بالاجتماع،أي اجماع الأمة عام تنازل(الحسن)، لـ(معاوية)، والذي سمى بـ (عام الجماعة)،بل لأنها أتت مصدقة لحديث الرسول سالف الذكر.

أحصينا العبارات النقدية التي تضمنت نقدا للدولة الأموية وإيديولوجيتها فبلغت نسبتها 19٪ تقريبا، واحتلت المركز الثالث بالنسبة للفئات الجزئية المجاورة لها كما يوضح الجدول رقم (47)، وقد استطاع الخطاب المدروس بالرغم من قلة هذه النسبة أن يكشف عن الكيفية التي تأسست بها أول دولة ملك سياسي عربي إسلامي،كما عرى الأطروحات الإيديولوجية التي روجت لها.

لقد سبر الخطاب النقدي الجابري الطريقة التي أسست بها دولة الملك السياسي الأموي على يد (معاوية)،وكيف استطاع إعادة بناء الدولة الإسلامية من جديد بعد حروب الفتنة، التي هددت كيانها،وهو التأسيس الثالث لها وهو يختلف عن التأسيس الأول الذي كان على يد الرسول (ص)،والتأسيس الثاني الذي قام به (أبو بكر)،فقد أسس (معاوية) دولته على أسس سياسية،ولاحظ الخطاب النقدي الجابري ومن من منظور سياسي أن دولة (ملك معاوية) تمثل أول (دولة سياسية) في الإسلام من جهة وهي نموذج الحكم الذي ظل سائدا يكرر نفسه حتى وقتنا الراهن. فماذا يقصد بـ (دولة سياسية)؟ أوضح الخطاب النقدي الجابري،أنه لا يقصد من ذلك الإشارة إلى دهاء (معاوية) وحلمه، بل حددها بقوله "إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلاله سلوك الشخصي كسياسي محنك، وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسية اليوم ب (المجال السياسي)"[224] فدولة (معاوية) لم تقم بشكل مباشر على المحددات الثلاثة التي حددت السياسية في دولة الدعوة، وامتدادها دولة الخلافة وهي (العقيدة والقبيلة والغنيمة)،إنما تميزت الدولة الأموية بممارسة

(224) المصدر نفسه، ص234.

السياسية في هذه المحددات، لقد بقيت القبيلة كإطار للدولة، والغنيمة أيضا لعبت دورا حاسما، والعقيدة اتخذت كإطار إيديولوجي، ولكن استعملت (بتوسط) أو بواسطة السياسية، وقد عبر الخطاب المدروس عن هذا الوضع بالمصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر في قوله، " إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسية كسياسة، ولكن دائما ضمن فعل المحددات الثلاثة "[225]. وأوضح الخطاب المدروس، بأن الدولة الإسلامية كانت بدون مجال سياسي لماذا؟ رد ذلك إلى عدم وجود خلاف لاعلى مستوى العقيدة، الذي ظهر في عهد الدولة الأموية على شكل فرق (كلامية). ولاعلى مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية). التي كان سببها التعدد والتنوع في المجتمع العربي بعد الفتوحات الإسلامية، ومن ثم بدأ الخلاف وبدأ التأويل هذا التغير في الأوضاع خلال الدولة الأموية، إلى جانب ما شكله انتصار (معاوية) على (علي بن أبي طالب) على مستوى القمة والقاعدة، تجلى الأول في انتصار (مروان بن الحكم) على (عمار بن ياسر)، وفي المستوى الثاني انتصار قريش على السبئية وهم جل أصحاب علي، الذين ينتمون إلى اليمن، "وهكذا حكم معاوية باسم (القبيلة) وليس باسم (العقيدة) فانفصل في شخصه (الأمير) عن (العالم) وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار (الأمراء) فريقا و(العلماء) فريقا آخر. هذا في القمة، أما القاعدة التي كانت تؤطرها (القبيلة) فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين : معسكر قريش، و(معسكر العرب) (من اليمن وربيعة) على رأسه علي، وبينها أفراد وجماعات قررت اعتزال الفتنة"[226]. وبذلك أصبح هيكل الدولة الأموية مكونا من المنازل الآتية : منزلة الأمير، ومنزلة العلماء، ومنزلة الجند، وهي مكونة من القبائل التي أيدت ووقفت مع معاوية، ومنزلة الرعية، وهي مكونة من الفئات التي وقفت ضد (معاوية) والتي

(225) المصدر نفسه، ص234.

(226) المصدر نفسه، ص235.

كانت مترددة، وبذلك أصبحت القاعدة مقسمة إلى فئتين الجند والرعية[227]، من زاوية أخرى انقسمت الرعية إلى فئة أرستقراطية تحتقر الصناعات والمهن اليدوية، وتعيش على (الغنيمة) من فيء وعطاء وتعيش حياة البذخ، وفئة أخرى من الموالى الذين اشتغلوا بالمهن المختلفة والصناعات والزراعة، فهم محرومون من الغنيمة حتى ولو شاركوا في الفتح جنودا، وقد وعت هذه الفئة أنها لايمكن أن تكتسب مركزا اجتماعيا مرموقا إلا إذا اشتغلت بطلب العلم ـ خصوصا، وأن الأرستقراطية القريشية أهملت ساحة العلم وتركتها مفتوحة، إذ لا يليق بالقرشى التفقه في الدين أو العلم، وإنما عليه أن يهتم بنوع واحد من العلم هو علم أخبار العرب ـ " وهكذا انكب كثير منهم على التفقه في الدين وجمع أخبارالنبي وأحاديثه"[228]، بذلك برز الموالي كقوة اجتماعية، كان الأمويون يخشون انضمامهم إلى المعارضة الخوارج، والشيعة الذين عملوا تارة سرا وتارة جهرا حتى تمكنوا من إسقاط الدولة الأموية.

وانتقد الخطاب النقدي الجابري المجال السياسي، الذي قد سمح بظهور الحركة التنويرية التي قادها الموالي ـ كما سنرى لاحقا ـ بأنه مارس نوعا من الضغط عليها ولم يسمح لها بصنع القرار في يوم من الأيام، " لقد بقيت (القبيلة) وهي صاحبة (الأمر) والدولة طوال العصر كله،(...) مما عزز حضور (القبيلة) في المخيال الاجتماعي الذي كان يحكم الرؤية في صفوف الأرستقراطية القبلية"[229].خاصة مع نشاط الأمويين في وضع سلاسل نسب القبائل الذي لعب فيها الخيال دورا كبيرا.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أننا مع الدولة الأموية أصبحنا أمام

---

(227) المصدر نفسه، ص235.

(228) المصدر نفسه، ص245.

(229) المصدر نفسه، ص248.

خطاب جديد، " أما مع معاوية فإننا أمام خطاب أخر جديد تماما خطاب لايعلن، وربما لايضمر كذلك، الأعراض عن (العمل بكتاب الله وسنة نبيه) ولكنة يقرر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولاحتى ب(سنيات) عثمان، لا لأنه يطعن في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به"[230]، لم يلتزم (معاوية) بأساليب الحكم في النماذج السابقة له، لأنه يريد تطبيق نموذجه الخاص به، "لهذا نجده يقترح (عقدا) آخر جديدا، عقدا (سياسيا) يقوم على (المنفعة) على (المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة) أي على (المشاركة)، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها : الغنيمة"[231]، بذلك يستقل (معاوية) بالسلطة في مقابل عدم حرمان مؤيديه من غنائم الدولة وعائداتها، بالإضافة إلى إقرار (معاوية) نوعا من (الليبرالية) ـ حسب ما جاء في الخطاب النقدي الجابري ـ أعطيت حيزا لحرية الرأي لمعارضيه، شرط أن يبقى في حدود إبداء الرأي، ولا يتحول إلى ممارسة عملية، ولم يتوان (معاوية) من الفتك بمعارضيه، الذين حولوا القول إلى عمل[232].وبناء على ما سبق أكد الخطاب النقدي الجابري، أن القبيلة في عصر الأمويين والعصور التالية لهم شكلت الإطار التنظيمي للدولة، ومحددا أساسيا من محددات العقل السياسي العربي، وأن المحرك لهذا الإطار التنظيمي هو الغنيمة، والى حد ما حضور العقيدة، بذلك كشف عن الأسس، التي بنيت عليها الدولة الأموية وهي "ثلاثة ثوابت بنى عليها معاوية دولته، ستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده : المجالدة، والمواكلة، والشرعية

(230) المصدر نفسه، ص237.

(231) المصدر نفسه، ص237.

(232) أشار الخطاب النقدى الجابري الى فتك معاوية بالخوارج، وبحجر بن عدي وجماعته الذين أصروا على لعن معاوية في المساجد، ردا على لعن الامويين لعلي بن ابي طالب والذين تطورت معارضتهم الى صدام مباشر مع زياد عامل معاوية على الكوفة.
المصدر نفسه، ص 240.

القريشية"[233]، المجالدة و تعني الوقوف ضد الخصم،والشرعية التي اكتسبها من انتماء الأمويين إلى قبيلة قريش، والمواكلة التي وتعنى العطاء الذي أغدقه معاوية على أنصاره، كشف الخطاب المدروس عن الدهاء والحنكة السياسية التي اتسم بها (معاوية) في عدة مواقف منها استعماله المال في اغراء أهل العراق مقابل تخليهم عن (علي)، واستعمل ابنه يزيد نفس الأسلوب معهم لخذل الحسين، كما استعملا نفس الأسلوب في كسب ولاء القبائل وزعمائها، "وسار الخلفاء الأمويون على ذلك فكان (العطاء السياسي) الوسيلة المفضلة لديهم لممارسة السياسية في (القبيلة) : لاسكات خصومهم وشل معارضتهم"[234].

وحصر الخطاب النقدي الجابري الموارد الاقتصادية للدولة الأموية، فوجد إنهما، "موردان وحيدان للدولة الريعية في صدر الإسلام والعصر الأموي: الغنائم والخراج ومافي معناه، وعندما تنقص الغنائم أو تتوقف الفتوحات تصبح الزيادة في الخراج واللجوء إلى (الاستخراج) أمرا ضروريا لتحقيق التوازن بين (الدخل) (الخرج) والا فالأزمة حتمية"[235]، كانت الضرائب أحد وسائل جمع المال بالإضافة إلى أساليب أخرى استعملها الأمويون،منها بيع الولاية عندما يشتد بهم الأمر لمن يدفع أكثر،كذلك،إعطاؤهم الحرية لعمالهم في جباية الضرائب، وعدم محاسبتهم حتى إذا اغتنى أحد منهم وظهر الثراء عليه حاكموه في (دار الخراج)، كوسيلة لسلب أمواله، " غير أن (دولة العطاء) إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأجيل معارضة آخرين،فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد، أن سخط العامة ينمو، وضرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد ويثير الفتن، والعطاء نفسه بذكي الضغائن. . . . وبالتالي فقيام

(233) المصدر نفسه، ص250.

(234) المصدر نفسه، ص255.

(235) المصدر نفسه، ص256.

ثورة مسلحة أو اشعال نار حرب أهلية كان شيئا ممكنا بكل لحظة "[236]، وهذا ما حدث بالفعل باشداد حركة المعارضة، وانتصار الثورة العباسية التي بنيت على أنقاض الدولة الأموية.

أماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن أيديولوجية الدولة الأموية، القائمة على الجبر، لأنها بالأساس أيديولوجية قبلية، " وهو أن الأمور في (القبيلة) محكومة بجبرية لا ترحم، ومن هنا يجب القول إن (العقيدة) تقوم على الجبر، فإيديولوجيا (القبيلة) إيديولوجيا جبرية بطبيعتها "[237]، لأن الفرد يذوب في إطار الجماعة يعمل من أجلها، وهي توفر له الحماية، كما أن المسؤولية فيها جماعية، دعا الخطاب النقدي الجابري إلى ضرورة إدراك أبعاد الأيديولوجية الأموية، " ومن هنا يجب أن ننظر إلى إيديولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لاعلى أنها كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وعي مستلب في مخيال (القبيلة) "[238].

لقد وظف (معاوية) إيديولوجيا الجبر منذ البداية، فعد خروجه لقتال (على) بأنه قضاء وقدر، خطب في أهل الشام يستحتهم للخروج معه مستخدما وتر القبيلة، ولكن وسع معناها لتشمل العصبية الإقليمية ومقدساتها. ووظفها في ترسيخ سلطته بغرسه فكرة أن الماضي أفضل من الحاضر، والحاضر أفضل من المستقبل، بالإضافة إلى توظيفه الأحاديث لتبرير شرعية دولته ـ ولم يركز الخطاب المدروس على صحتها لفظا ومعنى ـ " ولكن المهم هو أن يتخذ معاوية والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحاديث مبررا لشرعية حكمهم باعتباره أنها أخبرت به وبالتالي فهو قضاء وقدرا "[239]، وقد اعتبر (معاوية) أن الله ساق إليه الحكم قضاء وقدرا،

(236) المصدر نفسه، ص258.
(237) المصدر نفسه، ص259.
(238) المصدر نفسه، ص260.
(239) المصدر نفسه، ص261.

وكأنه لم يحارب من أجله، ولم يكتف هو وخلفائه بذلك، " بل لقد فسروا بها حتى تلك الأعمال التي اقترفوها (والتي لايرضى عنها الله ولا رسوله ولاعباده الصالحون)"[240]. هكذا وظف (معاوية) الأحاديث وبعض الآيات لخدمة أغراضه السياسية، وترسيخ إيديولوجيته الجبرية، ورأى الخطاب المدروس أن الأمويين كانوا صادقين مع أنفسهم ومع الناس ـ " وحتى إذا كذبوا في البداية فقد صدقوا كذبهم وصار نوعا من الوعي المستلب، وعى الجبر القبلي. نعم أن هاهنا توظيفا للدين في السياسية"[241] ـ ولقد استعمل (معاوية) وخلفاؤه عدة وسائل لنشر إيديولوجيتهم الجبرية، منها خطب حكام الأقاليم وخطب أئمة المساجد، والشعراء، والقصاص، " وقد تكفى الإشارة هنا إلى الألقاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخلعونها على ملوكهم مثل (خليفة الله في الأرض) و(أمين الله) و(الأمام المصطفى)"[242]، إضافة إلى ذلك توظيفهم أحاديث تعفيهم من العقاب، واندهش مؤلف الخطاب المدروس من نسب تلك الأحاديث إلى (عائشة وابن عمر وأبي هريرة)، واعتماد أهل السنة لها، ولكن اندهاشه زال عندما وجد أحاديث أخرى تقول عكسها تنسب كذلك إلى أساطين الحديث السابق ذكرهم، ولاحظ أنها أحاديث تكذب بعضها البعض، " إنها الحرب السياسية الإيديولوجية بواسطة الحديث (. . .) ومن دون شك فإن ممارسة (الحرب مع الأمويين أو ضدهم بهذا النوع من التوظيف لـ (الحديث) الذي لا يراعى فيه آلاما تمليه (السياسة) بمعناها الوضيع الذي يجعل الغاية تبرر الوسيلة"[243]، وأكد الخطاب النقدي الجابري أن توظيف إيديولوجيا الجبر من قبل الأمويين، لم يكن بمقدورهم نشرها وترسيخها إذا لم يكن هناك استعداد لدى المسلمين لتقبل لك.

(240) المصدر نفسه، ص261.

(241) المصدر نفسه، ص261.

(242) المصدر نفسه، ص302.

(243) المصدر نفسه، ص303-304.

الجدول رقم(48): يوضح خصائص الدولة الأموية.

خصائص الدولة الأموية
- دولة قامت على أسس سياسية - مارست السياسية في المحددات (القبيلة، الغنيمة العقيدة) - أوجدت مجال سياسي لممارسة السياسية - حكمت باسم القبيلة - انفصل الأمير عن العلماء، وفصل الجند عن الرعية . - أوجدت خطابا جديدا لا يعلق عدم أخذه بالكتاب والسنة، ولكن لا يلتزم بنماذج الحكم، السابقة له لأنه يريد تطبيق نموذجه الخاص . - بنيت على عقد سياسي : يتأسس على المجادلة والمواكلة، والشرعية القريشية . - أعطت نوعا من حرية الرأي شرط أن لا يتحول القول إلى عمل . - اقتصادها ااقتصاد ريعي يقوم على الغنائم والخراج . - وإيديولوجيتها جبرية تدل على استلاب حقيقي : أهم أطروحاتها: - قتال معاوية لعلي قضاء وقدر - الماضي أفضل من الحاضر، والحاضر أفضل من المستقبل - حكمهم قضاء وقدرا . - وظف الأحاديث لترويج إيديولوجيتهم، بذلك وظفوا الدين في السياسة . - روجوا أحاديث تبرر شرعتيهم . - روجوا أحاديث تعفيهم من العقاب .

III ـ قراءة تاريخية للتيارات المعارضة للدولة الأموية:

حصرالخطاب النقدي الجابري التيارات المعارضة للدولة الأموية في ثلاث وهي :

ميتولوجيا الإمامة، والخوارج، وحركة التنوير من المرجئة والقدرية.

وقبل أن نلج إلى الانتقادات التي سجلها الخطاب النقدي الجابري على الفئات المكونة لحركة المعارضة، نقف عند الانتقادات التي استهدفت كتب (الملل والنحل) التي أرخت للفكر العربي في العصر الأموي، وأخذ عليها نقاط الضعف التالية التي نوجزها فيما يلي : ـ

ـ انها قدمت اشلاء وشذرات من الأفكار، لم تربطها بمجالها السياسي.

ـ قدمت أفكار متناثرة عن الغلاة، والمحور الذي تدور حوله هو الإمامة، كما أنها لم تقدم عن المتكلمين الأوائل في العصر الأموي أفكار يمكن بناء آراء أو صياغة نظريات عنها تحمل مضامين قابلة للتبرير[244].

ـ إن الضابط الوحيد الذي اعتمده المؤرخون هو الحديث الذي يذكر أن الأمة الإسلامية ستفترق إلى (73) فرقة، وعليه صنفوا الفرق تصنيفا تعسفيا، حاولوا أن يحققوا الرقم المذكور رغم أن بعض الفرق لم تظهر إلا في العصر العباسي، عندما زاد عددها عن العدد المذكور عملوا على دمج بعض الفرق حتى يحققون الرقم ذاته .

ـ إن المؤلفين المنخرطين في الصراع مع الفرق يصنفون الفرق في الماضي على ضوء مقاييس حاضرهم وصراعاته، " ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ إمبريالية إيديولوجية ومعرفية : يصف فرق الماضي بنفس النعوت الإيديولوجية التي يصف بها الفرق الأخرى في الحاضر، ويقرأ الفرق الماضية بواسطة الفرق الحاضرة فينسب إلى تلك نفس المستوى من (المعرفة) الذي يكون لهذه "[245]، بذلك يحاكم المؤلف الفرق بآخر مرحلة من مراحل التطور أي بآراء وأفكار عصره، وبذلك يلغي تاريخ تلك الفرق، "وباختصار فتاريخ الفرق لا يجزئ الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغي الزمان والتطور كذلك، فينتهي بنا، من الناحية الايبيستيمولوجية إلى (لا تاريخ) "[246]، إضافة إلى إهمال مؤرخي الفرق للضمامين السياسية، خاصة إذا نظرنا إليها كأحزاب سياسية نجدها مارست السياسية في الدين على صعيدين : صعيد اللغة، وصعيد المصطلح الذي لا يختلف في كليهما، " أدركنا مدى التفقير الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن (تاريخ

(244) المصدر نفسه، ص299.

(245) المصدر نفسه، ص300.

(246) المصدر نفسه، ص300.

الفرق)"[247]، وبناء على الانتقادات السابقة، أوضح الخطاب النقدي الجابري الخطوط العريضة للقراءة التي سيقرأ بها تاريخ الفرق في قوله، "فمن جهة يجب التحرر من السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئه، بواسطة تصنيفاته وتأويلاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل (صاحب مقالة) على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه بالخطاب. وعندما يتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحزابا سياسية حقيقية، فإن القراءة السياسية الصريحة تفرض نفسها فرضا"[248]، ويمكن تلخيص عناصر القراءة الجابرية في: التحرر من سلطة القراءات السابقة، قراءة كل تاريخ وآراء وأفكار كل فرقة انطلاقا من آراء الفرقة المضادة لها، قراءته تنطلق من منظور سياسي،نظر إلى الفرق على أنها تمثل أحزابا سياسية.

أجرينا إحصاء للعبارات النقدية التي تضمنت نقدا لفئة (التيارات المعارضة للدولة الأموية) فبلغت نسبتها 25٪ تقريبا بالنسبة للفئات المجاورة لها في الجدول رقم (47) واحتلت المركز الثاني،وهي نسبة تدل على عمق النظرة النقدية في الخطاب النقدي الجابري، إذ لم ينبهر بآرائهم، وإنما سبر أفكارهم وآراءهم باحثا عن الدلالة العميقة لها،وبذلك تجاوز النظرة السطحية كما سيتضح لنا في الصفحات الآتية.

1 ـ نقد ميثولوجيا الإمامة:

نظر الخطاب النقدي الجابري إلى الحركة الشيعة بفرقها المختلفة على أنها تمثل أحد عناصر المعارضة للدولة الأموية،ثم للدولة العباسية بعدها.

كشف الخطاب المدروس عن أهم أفكار الفرق التي شيدت ميثولوجيا الامامة،وذكر أنه يصعب الفصل بين أفكار (المختارية) و(الكيسانية) وغيرها

(247) المصدر نفسه، ص300.

(248) المصدر نفسه، ص300-301.

لأن المصادر التاريخية لم تمدنا إلابشذرات من آراءها بالإضافة إلى نقاط الضعف السابق ذكرها في تاريخ الفرق،ولقد حصر مؤلفي الفرق،الفرق المؤسسة لميثولوجيا الإمامة في (المختارية) التي أسسها(المختار بن الزبير)،و(الكيسانية)نسبة إلى كيسان صاحب (المختار).و(السبئية)التي كونها ابن سبأ والغلاة[249].

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن الكوفة كانت مركزا للغلاة من الشيعة، ورد ذلك إلى سببين : أن أغلب سكانها من قبائل اليمن، حيث انتشرت المراكز الهرمسية الوثنية، وكان في شمالها (ذو الخلصة أو الكعبة اليمنية)، وهي تمثل مراكز دينيا تحج إليه قبائل (بجيلة وكندة وخثعم)، وقد انتقلت هذه القبائل إلى الكوفة بعد الفتح الإسلامي لها، وكانت اليهودية المتهرمسة منتشرة في اليمن كذلك،فنقلتها القبائل معها كذلك،أما السبب الأخر فهو أن الكوفة في حد ذاتها كانت قبل الإسلام هي والمدائن والحيرة مراكز للهرمسية، هكذا جمعت الكوفة تراث هذه القبائل، وتراث أهلها من التراث القديم،ووظفته بعض الفرق التي نشأت فيها في الصراع السياسي[250]،ولقد أسس (المختار) فرقة (المختارية) داخل هذا الوسط،الذي اختلطت فيه الأعراف والعقائد، وانتقد الخطاب الجابري هدفه وأسلوبه في إنشاء فرقته، "وبما أن قضيته الوحيدة هي تحقيق طموحه السياسي فقد جعل الغاية تبرر الوسيلة، فتقمص شخصية الكاهن، بل شخصية مدعى النبوة، مستعيدا نموذج (مسيلمة الكذاب) ولكن مع هذا الفارق وهو أنه جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصا أمام (أشراف

---

(249) المصدر نفسه،ص276.

(250) كما أشار الخطاب النقدى الجابري استنادا الى بعض المصادر التاريخية أن أهل المدائن كانو كلهم من الغلاة " ومن دون شك فقد كان لعقائد المزدكية والمانوية وعقائد الصابئة والمندائيين نوع من الحضور في هذا الوسط".

المصدر نفسه،ص279.

العرب) من الشيعة" [251].

وعمد الخطاب المدروس إلى كشف الأسس التي قامت عليها الفرقة المختارية، فوجد أنها تتخلص في قضيتان هما، " (الطلب بدماء أهل البيت) و(الدفاع عن الضعفاء)" [252]. وقد وظف (المختار)هاتين القضيتين بالإضافة إلى سجع الكهان لنشر آرائه، التي قامت عليها نظرية الامامة الشيعية فيما بعد، التي شملت عناصر متعددة وهي: (الوصية، وإدعاء العلم السري، والبداءة والمهدية، والغيبة والرجعة)، مكونة بذلك بنية متكاملة لها منطقها الداخلي، وهي تكتسب مصداقيتها من المماثلة العرفانية، ولقد أسست عليها ميثولوجيا الامامة عند الغلاة من الشيعة ونظرية الامامة عند الشيعة المعتدلة.

لاحظ الخطاب النقدي أنه لم يمر وقت طويل حتى برز في صفوف السبئية، والغلاة من الشيعة آراء تقول بأن(عليا)أوصى لابنه(محمد بن الحنفية)بالإمامة إلا إن خطر هذا القول يكمن في إسقاط حق(الحسن والحسين)في الإمامة، مما جعلهم يتراجعون ((ولتجنب هذه النتيجة قال بعضهم بأن الحسين، هو الذي أوصى لابن الحنفية وقد شيد أحد منظري الكيسانية واسمه عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، صاحب ابن سبأ، نظرية في (الوصية) وظف فيها مفهوم (الأسباط) وقال أن بني هاشم هم (أسباط المسلمين) معتمدا في ذلك على المماثلة مع أسباط بني إسرائيل" [253]، وقد ادعى اتباع (ابن حرب)، "أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد نصبه إماما وأن روحه قد تحولت إليه ثم انتقلوا بعده إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الذي قام يطالب بالإمامة مدعيا الوصية من أبي هاشم، وكان يقول بالتناسخ (...) وهكذا فروح الله كانت في آدم ثم انتقلت عبر الأنبياء حتى اتصلت به

(251) المصدر نفسه، ص279.

(252) المصدر نفسه، ص279.

(253) المصدر نفسه، ص280.

هو،فهو إذن روح الله وهو نبي، ولذلك، قال بما يشبه أن يكون دينا جديدا إذ أنكر القيامة وقال إن الدينا لاتفنى وأحل الخمر وغيره من المحرمات (...) من عرف الأمام فليصنع ما يشاء،فقال بعدم وجوب الصلاة والصوم .... الخ وزعم أن العبادات الواردة في القرآن هي رموز الأشخاص من آل البيت"[254]، وقد انتشرت هذه الحركة في إيران في أواخر الدولة الأموية ونافست العباسين في قضية الرضا من آل البيت.

أشار الخطاب المدروس إلى ما ذكره (الطبري) عن أحد دعاة القرامطة واسمه (الفرج بن عثمان) الذي جعل من نفسه داعية للمسيح، والذي قال (ابن محمد بن الحنفية)، هو المهدي المنتظر،وأنه رسول الله،وأن الفاتحة التي تقرأ في الصلاة نزلت في حقه، "وأن القبلة والحج إلى بيت المقدس ... وأن الصوم يومان في السنة ... والنبيذ حرام والخمر حلال ..."[255]، كما قال إن الصلاة أربع ركعات اثنان قبل الشروق واثنان بعد الغروب.

ووصل الخطاب النقدي الجابري من عملية حفره إلى الخلاصة النقدية الآتية، " من جميع ما تقدم نستطيع أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن (الوصية) التي وضعت في الأصل ضد (الاختيار) ومن أجل حصر الامامة في علي وذريته قد خضعت هي الأخرى لأنواع من (الاختيار) : كل حزب أو فريق يختار الشخص الذي يدعى له الوصية داخل ذرية علي أو خارجها"[256]، لاحظ أن الوصية منذ ظهورها،وتوظيفها من طرف مؤسس المختارية ترتكز على أساسين : الأول النسب الروحي، والثاني وراثة العلم السري، وقد فتح هذان الأساسان الباب واسعا لانتقال الوصية إلى أشخاص

(254) المصدر نفسه، ص281.

(255) المصدر نفسه، ص282.

(256) المصدر نفسه، ص282.

لا تربطهم علاقة بالنسب الطبيعي لآل البيت، كما ساعدا على انتشارها وازدهارها في الأوساط الشعبية الشيعية، أن التشيع يقوم على رفض العقلانية، لأنه يرفض مبدأ الشورى والاختيار، لأنه يتأسس على الوصية التي اختلفوا في إسنادها حسب ميزان القوى، " فكانت وراثة (العلم السري) الذي هو مضمون (الوصية) هي التبرير الوحيد الممكن على أن (الوصية) لاتعنى فقط وراثة (النسب الروحي) بل تعنى أيضا انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الحاضر إلى الماضي (...) لم تكن تعنى انتقال الامامة كمجرد زعامة سياسية وحسب، بل أن، (الوصية) تعنى أيضا الوصية بالضعفاء والفقراء والمساكين"[257]، وأبرز الخطاب المدروس أن من دلالات ومضامين الوصية تحقيق أمال الماضي، التي لم يتمكنوا من تحقيقها، والتي ينظر إليها كأمانة يجب عليهم نقلها إلى الأجيال اللاحقة، لتعمل من أجل تحقيقها، وهي تعنى الاستمرارية.

كما أحاط الخطاب النقدي الجابري بمبدأ البداءة، الذي لا يرتبط بالصدق المنطقي، فعندما يخبر الولي بشيء ما عن المستقبل، فإذا تحقق فعلا كان تصديقا له ودلالة على علمه بالغيب، وإذا لم يتحقق برر ذلك بالمبدأ المذكور الذي يعنى نسخ الأخبار الذى جعله (المختار) قرين النسخ في الشريعة، فكما نسخ الله بعض أحكام الشريعة، فعلينا تقبل أن الولي ينسخ بعض الأخبار في حالة عدم تحققها، "كان بيان ابن سمعان النهدي التميمي اليمني من أولئك الذين قالوا بذلك. لقد وظف فكرة(الحلول)(...) فقال بنظرية في النبوة تستغنى عن جبريل وتجعل النبي في علاقة مباشرة مع الله. إنه العرفان الهرمسي الذي يفتح الباب لالتباس النبوة بالألوهية"[258]، هذه الآراء التي ترفع الولي إلى درجة النبي، بل إلى درجة الألوهية، تجعل منه في نفس الوقت بشرا نبيا.

(257) المصدر نفسه، ص283.

(258) المصدر نفسه، ص285.

ومن الأفكار التي روج لها (المختار) فكرة (المهدي)، التي أضفاها على (محمد بن الحنفية)، وحفر الخطاب النقدي الجابري عن أصلها، " وفكرة (المهدي) هذه، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. أنها ترجمة لكلمة (المسيح) وباللغات الأجنبية Messie- Messiah ومعناها (الممسوح). وكان هذا المعنى معروفا لدى القدامى (...) و(المسيح) في التوارة معناه الهداية والتأييد الإلهي "[259]، وكشف الخطاب المدروس عن دلالة فكرة (المهدي)، التي تعتبر عن إيديولوجيا المساكين والضعفاء، " الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله (ليملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا" [260]، وقد رجع الخطاب المدروس انتقال هذه الفكرة اليهودية الأصل من اليمن إلى الكوفة، نقلتها القبائل اليمنية، التي هاجرت إليها، تلك القبائل التي لم تستطيع أن تنتصر بقوة السلاح أثناء وقوفها مع (على)، فانتصرت بقوة الميثولوجيا حيث وظفت جميع الأفكار، التي تخدم إيديولوجيتها بغض النظر عن مصدرها كان يهوديا أو هرمسيا أو وثينا انطلاقا من أن الظلم واحد في جميع العصور، والخلاص واحد كذلك، وقد انتقد رؤية هذه القبائل التي وصفها بأنها عقلانية، تبناها الضعفاء العاجزين في مواجهة عقلانية الأقوياء[261]. بذلك كشف الخطاب المدروس عن ملحمة رجعة المهدي (محمد بن الحنفية) وهي تعبر في عمقها عن فشل أفكار، وآمال (المختار)، التي نشرها بين الموالي والضعفاء العرب، تلك الملحمة التي ظلت حية في المخيال الشيعي، التي استعادتها الآثنى عشرية بعد غيبة إمامها الثاني عشر[262].

كما انتقد الخطاب المعنى بالمدراسة أسلوب التضخيم، الذي وظفته

(259) المصدر نفسه، ص287.

(260) المصدر نفسه، ص287.

(261) المصدر نفسه، ص288.

(262) المصدر نفسه، ص288.

ميثولوجيا الإمامة لإظهار صورة الإمام في قلوب مريدية، بالحديث عنه بصيغة الغائب، التي فسحت المجال للادعاء، وتضخيم صورة الإمام بإضفاء صفات مثيرة عليه كعلمه بالغيب، والأسرار من أجل تعبئة مخيال الجماهير، ولاحظ أن قضية الإمامة أخذت مع المغيرة الجبلي، صورة أخرى إذ ربطها بقصة الخلق الهرمسية الأصل[263]. وتابع انتقال هذه الأفكار من المغيرة الجبلى إلى أبي منصور العجلى[264]، والذي ادعى النبوة، وجعل نفسه الوسيط (الصلة) أهل البيت الذين يمثلون السماء في نظره، والشيعة وهم يمثلون الأرض، "مستوحيا شخصية المسيح. وهكذا زعم أنه عرج إلى السماء وأن الله مسح على رأسه و قال له : انزل وبلغ عنى (...) أما المأكولات والمشروبات فليس شيء منها حرام (...) وأعلن أبو منصور (الجهاد الخفي) أي اغتيال الخصوم، وقد فضل هو وجماعته الخنق أسلوبا فسموا ب (الخناقين) وكانوا يحملون هراوات يخنقون بها ضحاياهم فسموا أيضا بـ (الخشبية)"[265].

ولاحظ الخطاب المدروس، أن الدولة العباسية قامت شرعية حكمها على ميثولوجيا الإمامة، "(...) ذلك هو الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر : الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وعندما توطدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة، تخلصوا بها من (الوصية) والوسطاء ومن بني عمومتهم كذلك الشيعة العلويين لقد ضربوا عرض الحائط ب (ميثولوجيا الإمامة"[266]، ولاحظ كذلك حصول قطيعة مع ميثولوجيا الإمامة لتبدأ مرحلة جديدة دشنت بـ (فقه السياسية)، ولكن هذه القطيعة حصلت من طرف أصحاب الدولة العباسية فقط، أما الشيعة فقد احتفظوا بأهم عناصر ميثولوجيا الإمامة وهي (الوصية، والعلم

(263) المصدر نفسه، ص293.

(264) المصدر نفسه، ص 295.

(265) المصدر نفسه، ص 295.

(266) المصدر نفسه، ص 296.

الجدول رقم (49) يوضح أفعال بعض مكوني ميثولوجيا الامامة

المختار بن الزبير	ابن حرب الكندي وعبد الله بن معاوية بن جعفر	الفرج بن عثمان	ابن سمعان النهدي	المغيرة الجبلي	منصور العجلي
– مؤسس فرقة المختارية . – طالب بدماء أهل البيت. الدفاع عن الضعفاء . – استمدت فرقته شرعيتها من محمد بن الحنفية . – مارس سجع الكهان . – أهم آرائه: – قال بالوصية لمحمد بن الحنفية. – إدعاء العلم السري – البداء المهدي المنتظرالغيبة، والرجعة.	الاول: – أحد أقطاب الكيسانية. – شيد نظرية في الإمامة. الثاني – قال بالتناسخ – وقال بما يشبه دين جديد. – أنكر القيامة. – أحل الخمر وغيره من المحرمات. – ادعى أن العبارات الواردة في القرآن رموز لآل البيت.	– القرامطة . – جعل نفسه داعية للمسيح – قال محمد بن الحنفية هو المهدي المنتظر وانه رسول وأن الفاتحة نزلت في حقه . – الحج والصلاة إلى بيت المقدس . – الصوم يومان في السنة الخمر حرام والنبيذ . – حلال الصلاة أربع ركعات اثنان قبل الشروق واثنان قبل الغروب.	– قال بنظرية في النبوة تستغني عن جبريل. النبي يتصل بالله مباشرة رفع الولي إلى درجة النبوة بل درجة الله.	ربط قضية الإمامة بقصة الخلق الهرمسية الأصل.	- إدعى النبوة وجعل نفسه وسيط آل البيت و الشيعة – إدعى انه صعد إلى السماء وان الله همسح على راسه وقال له أنزل وبلغ عني – الماكولات والمشروبات ليس فيها حرام – نادى بالجهاد الخفي واغتيال الخصوم خنقا بالهروات وسمي اتباعه بالخانقين و الخشبية.

السري، والبداءة، والغيبة، والرجعة، والمهدية، والتقية)، وتميزت بعض فرق الشيعة بالغلو وتبرأت منها فرقة الإثنى عشرية منذ محمد الباقر، وبالرغم من ذلك فقد لاحظ الخطاب النقدي الجابري بأن الكثير من اتباعهم احتفظوا بالكثير من آراء وأفكار ميثولوجيا الإمامة، وأضافوا إليها عناصر جديدة مثل (العصمة) عصمة الإمام، " أما الاسماعيليون فقد غرفوا من (بحر) الهرمسية مباشرة فأعادوا صياغة ميثولوجيا والإمامة على أساس نظرية المثل والممثول"[267]، تلك النظرية، التي أوضحناها عند تناولنا لهذه النظرية في النظام المعرفي العرفاني، وبذلك صاغت الإسماعيلية نظرية الإمامة صياغة فلسفية وظف فيها النظريات الهرمسية المعادية للعقلانية.

2 ـ نقد إيديولوجية التكفير:

انتقد الخطاب النقدي الجابري الخوارج، " التيار الحامل لإيديولوجيا (التكفير) إيديولوجيا الخوارج التي كانت تمارس نوعا من (الإرهاب) الديني أشد وطأة وأوغل في اللاعقلانية"[268]، لأنهم لم يكونوا أهل فكر ونظر، بل أصحاب ثورة دائمة، كفروا(علي بن أبي طالب)، ومن بقي معه بعد حادث التحكيم، كما كفروا (معاوية) واتباعه كذلك" أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزا لايمكن اجتيازه. لقد نظروا إلى من لم يخرج معهم نظرة المسلمين الأوائل إلى المشركين العرب الذين لم يكن يقبل

منهم إلا الإسلام أو السيف"[269]، وكانت أقوى فرقهم الازارقة، الذين أباحوا قتل أطفال مخالفيهم، ولم يكتف الخوارج بذلك بل مارسوا حربا نفسية ليس على مخالفيهم فقط، بل على معاصريهم جميعا لأنهم حكموا بالفكر وإهدار دم كل شخص لا يقوم بأداء الفرائض، ويرتكب المحرمات

(267) المصدر نفسه، ص 297.
(268) المصدر نفسه، ص304.
(269) المصدر نفسه، ص306.

لأن الأداء العملي للفرائض جزء من الإيمان، " يتضح مما تقدم إلى أي مدى بالغ الخوارج في ربط موقفهم السياسي بالدين (...)، عندما بايعوا أحد زعمائهم و (خرجوا) اعتبروا كل من لم ينضم إليهم كافرا واضعين الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من والأمويين "[270]،هكذا وضعوا الناس أمام اختيارين،اعتبار الأمويين مؤمنين وبالتالي تبرير استيلاءهم على السلطة بالقوة،أو النظر إليهم على أنهم كفار يجب الخروج على طاعتهم(إذ لا حكم إلا الله)،وفي وسط هذا الصراع خرج رأى ثالث رفض التصنيف الثنائي،الذي وضعه الخوارج (أما...وأما) وأوجد موقف وسط بين الإيمان والكفر.

3 ـ نقد حركــة التنويــــر:

أ ـ الحسن البصري:

لقد دفع الصراع الإيديولوجي بين الخوارج، وإيديولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة،صوت العقل ومنطقة وأنواره للظهور وكان من رواد هذا الاتجاه الحسن البصري، وهو أول القائلين بقدرة الإنسان على الإتيان بأفعاله ضد ايديولوجيا الجبر الأموية،وشكك الخطاب النقدي الجابري في آراء بعض المصادر التاريخية القائلة عكس ذلك، " واضح إذن أن إدعاء بعض مؤرخي الفرق من ألا شاعرة بأن الحسن البصري لم يكن يقول ب (القدر)، أو أنه تراجع عنه، ما هو إلا ادعاء أملته في الحقيقة الرغبة في (كسب) هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعيا وسياسيا للانتساب إليها، لأنها مرجعية تلتمس عندها المصداقية "[271].

واوضح الخطاب النقدي الجابري،أن الحسن البصري،أتى بخطاب

(270) المصدر نفسه، ص306.

(271) المصدر نفسه، ص308.

جديد مضاد لأيديولوجيا الجبر الأموية، حيث أقر قدرة الناس على اختيار أفعالهم، وبالتالي فهم يتحملون مسؤوليتهم وسيحاسبون عليها، " ومن هنا ستنطلق حركة تنويرية جعلت قضيتها الأساسية نشر وعي جديد بين الناس، الوعي بأن الإنسان، والحكام في المقدمة، يفعل ما يفعل بإرادته وأختياره، وأن الله لا يرضى الظلم فكيف يجبره على فعله؟ "[272].

ونبه الخطاب المدروس إلي أن أهمية أطروحات حركة التنويرلاتكمن في مضمونها السياسي فقط، وإنما في طريقة طرحها وتقديرها أي الطريقة التي صيغ فيها التساؤل، الذي يدعو إلى تحكيم العقل،والذي أبرز التناقص،كيف يأمر الناس بعبادته وطاعته ثم يجبرها على فعل المعاصي ؟سؤال جعل الدين معقولا، وجعل العقل حكما، "وهذا تدشين لخطاب تنويري جديد تماما في عصر كان حقل التفكير فيه محاصرا بإيديولوجيات ثلاث لاعقلية، بل تعرض عن العقل إعراضا وتلغيه إلغاء : إيديولوجيا الجبر الأموي، وإيديولوجيا (التكفير) الخارجي، وميثولوجيا الإمامة الشيعية "[273]، ولاحظ الخطاب النقدي الجابري أن موقف الحسن البصري من مسألة الجبر والاختبار، قد فتحت باب الحوار،والنقاش والجدال،وبالتالي قيام حركة معارضة تعتمد أسلوب مقارعة الحجة بالحجة،بدل أشكال المعارضة السائدة على شكل ثورة مسلحة أو رفض تام، وموقف حسن البصيري هذا ثار حفيظة الشيعة التي حصرت موضوعها في الإمامة، وحق (علي)وذريته فيها،لذلك اتهمه الشيعة بالتواطؤ مع الأمويين، لكنه قول لا يعبر عن الحقيقة بقدر ما يعكس غضبهم،وكما أثار غضب الخوارج الداعين إلى الثورة المسلحة ضد الأمويين، " فقد كان الحسن ينهى عن الدخول في (الفتن) ويطلب من الناس عدم الانخراط فيها لا ضد بني

---

(272) المصدر نفسه، ص310.

(273) المصدر نفسه. 310،

أمية ولا معهم (...) ولم يكن (لسان الحسن) ينطق بما يرضى الأمويين ولا بما يخدمهم، بل لقد كان صريحا في نقده لهم، شديد في صراحته وبيانه"[274]، كانت معارضة الحسن معارضة سلمية تعتمد سلاح النقد العقلي، وتقوم بالتوعية، أي تنوير عقول الناس بعقلنة الدين، والكشف عن زيف الإيديولوجيات السائدة في عصره.

ب ـ غيلان الدمشقي:

كان من أقطاب المعارضة في هذه المرحلة غيلان الدمشقي، الذي ثار ضد السياسية المالية للدولة الأموية،وكانت اعتراضاته جذرية ـ وتفيد بعض المصادر التاريخية كما أشار الخطاب النقدي الجابري إلى انه كان تدعو إلى الثورة المسلحة ـ ومما يرجح ذلك أنه عندما عرض عليه (عمر بن عبد العزيز) أن يتولى أحد المناصب فطلب أن يتولى أمر الخزائن ورد المظالم، أي إنصاف المظلومين، وهو اختيار له مغزاه،وبالفعل تولى هذه الوظيفة[275].

وأوضح الخطاب المعنى بالدراسة آن الدور التنويري،الذي قام به غيلان الدمشقي، بالرغم من قلة نصوصه،إلا أن ما إشارات إلية بعض المصادر، يدل على أنه كان من القوة والانتشار إلى الدرجة التي جعلت معارضية خاصة الشيعة قد عرضوا المناظرات التي دارت بينه وبين الأمويين أظهروا فيها انهزامه أمامهم،وقد شكك الخطاب المدروس في صحة تلك الآراء، ووصفها بأنها مصنوعة ولا تحتاج إلى حجج لتنفيذها لأن أغراضها مكشوفة[276].

ولم يكتف غيلان الدمشقي كما أشار الخطاب المدروس بمواجهة الأمويين ونقدهم بل انتقد إيديولوجيا الخوارج المؤسسة على التكفير،فهو لم

(274) المصدر نفسه، ص310-311.

(275) المصدر نفسه، ص313.

(276) المصدر نفسه، ص314.

يجعل العمل جزءا من الإيمان ـ مما أدى إلى تصنيف مؤلفي الفرق له ضمن فرقة (المرجئة)، كما أن قوله بالقدر جعل كل من البغدادي والشهر ستاني يصنفانه ضمن المرجئة القدرية وقد وضع تعريفا جديدا للأيمان تجاوز به تعريف الإيديولوجيتين الأموية والشيعية، " وهو أن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له،وهي المعرفة بالله معرفة صادرة عن تدبر واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لهما"[277]، ولاحظ الخطاب النقدي الجابري،أن التعريف لا يشمل العمل،وهو ليس مجرد الإقرار والتصديق بما جاء به الرسول محمد(ص)،بل هو اقتناع داخلي،ويذهب إلى أن ذلك موجه ضد الأمويين بمعنى ضرورة اقتناعهم بالعدل الإلهي، أي محاسبة الناس كافة على أعمالهم سواء كان حكام أو غيرهم، " وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموما، ولا معاوية ولا أي أحد معهما كان، يتمتع ب (امتياز) خاص عند الله. الناس سواء (. . .) وهذا النوع من (المساواة) في الثواب والعقاب في الآخرة هو ما كانوا يسمونه ب (العدل) الإلهي وهو عدل، أو مساواة، ينسحب على الدينا كذلك،، فالمساواة في الآخر على صعيد العذاب مثلا تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الأجرام. فالمجرم مجرم سواء كان حاكما أو محكوما"[278]، وفحص الخطاب المدروس آراء الدمشقي، ولاحظ أن حكمه على الأفعال في الدينا تم عبر مقارنتها بنتائج هذه الأفعال في الآخرة، وهو أحد مظاهر ممارسة السياسة في الدين، وهو في الوقت نفسه رد على التعالي بالسياسة الذي مارسته الإيديولوجيات الأخرى.

انتقد الخطاب النقدي الجابري الفرق المعارضة لحركة التنوير التي أطلقت عليها عدة أسماء تسيء إليها ومن هذه الألقاب (المرجئة الخاصة)

(277) المصدر نفسه، ص .315.

(278) المصدر نفسه، ص .315.

و(المرجئة الجبرية) وكشف هدفها، وهو طمس وحدة هذه الحركة التنويرية حتى لا يستطيع أحد إكتشاف فكرها، الذي يؤسس نظرية عقلانية تنويرية حقيقة[279].

جـ ـ المرجئة الخاصة:

لاحظ الخطاب المدروس أن المرجئة الخاصة،لم يأخذوا موقفا واضحا من مسألة الجبر والاختيار،ولكنهم خاضوا في مسألة الإيمان، الذي اختلفت فرق المرجئة حولها، وقد رأى أن ذلك الاختلاف مبرر، لماذا بسب خطورة المسألة، " ولابد من التذكير هنا بأهمية البحث في هذه المسالة. فالأيمان كان يحمل معنى حق (المواطنة) في الأمة الإسلامية، وبالتالي فالطعن في إيمان المرء معناه إخراجه من (دار الإسلام) الشيء الذي يعني إهدار دمه، فالقضية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماما"[280]، ومن هذا المنظور وهو ارتباط الإيمان بالسياسية، وحق المواطنة أصبح الاختلاف حول ماهية الإيمان مرتبطا بالمعطيات الاجتماعية والدينية، ودرجة المعرفة في كل منطقة من مناطق الدولة الإسلامية.

وكشف الخطاب المدروس عما يكمن وراء فكرة الإرجاء،فالإسلام في أطراف الدولة الإسلامية،خاصة عند أولئك الذين دخلوا حديثا إلى الإسلام،حيث لم يتمكن عدد كبير منهم من أداء الشعائر الدينية على أصولها، " وبالتالي ف (الأرجاء) المبنى عليه إرجاء خاص ينصرف معناه إلى المسلمين الجدد و(العوام) في الأصقاع البعيدة"[281]، وقد انتشر بعض الإباحيين الذين لا يلتزمون بالأمور الدينية خاصة في الكوفة والبصرة،حيث اختلطت فيها الأجناس حيث شبهها الخطاب النقدي الجابري ب (هونج

(279) المصدر نفسه، ص 315.

(280) المصدر نفسه، ص 315-316.

(281) المصدر نفسه، ص317.

كونج)، " بل كان بعضهم (ليبراليين) إلى حد القول إن الإيمان هو مجرد الاعتراف ب (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وإن مجرد الاقرار بهذه الشهادة يكفى إذ (لا تضر مع التوحيد معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة)، وواضح أن هذا النوع من الفهم (الليبرالي) لـ (الإيمان) لم تكن وراءه دوافع سياسية، وإنما كان يعكس واقعا اجتماعيا "[282]، كانت هذه مجمل آراء المرجئة الخاصة، التي وصف الخطاب النقدي الجابري تصنيف مؤرخي الفرق لها بأنه تصنيفا سطحيا تماما.

د ـ المرجئة القدرية :

أما فيما يخص (المرجئة القدرية)، وقد كان مؤرخي الفرق أكثر انتقادا لها، فإن فهم آراء رواد هذه الفرقة لايفهم ـ كما أشار الخطاب النقدي الجابري ـ إلا إذا وضعت في إطارها السياسي، ومن أهم روادها (الجهم بن صفوان)، الذي محور مؤرخي الفرق آراؤه في ثلاثة محاور، الارجاء، الجبر، نفى الصفات، " ولابد للباحث المعاصر من التحرر من هذه (التوصيفات) إذا هو أراد أن يتحرر من سلطة كتب (الملل والنحل) لابد له من قراءة أراء الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان على ضوء نشاطهما السياسي وتحركهما في إطار المعارضة للأمويين "[283] وإدراج رائد القدرية في قائمة المعارضين للدولة الأموية تجعل مفهوم الأرجاء هذا لا لخدمة مصالح الأمويين بل ضدهم خدمة لقضية المساواة، والاعتراض على السياسية المالية للدولة الأموية أي، "مساواة المسلمين الجدد من العجم الذين لا يعرفون العربية ولايؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المنطقة التي كان يتحرك فيها جهم وأصحابه.(. . .) ف (الأرجاء) هنا ليس في صالح

(282) المصدر نفسه، ص317.

(283) المصدر نفسه، ص318.

الأمويين، بل هو العكس نوع من الاحتجاج على سياستهم"[284]، المساواة التي تدعو إلى مساواة المسلمين العجم مع غيرهم في توزيع الغنائم، التي حرمهم الأمويون من الاستفادة منها حتى إذا اشتركوا في القتال، ويرى الخطاب النقدي الجابري أن الأرجاء بهذا المعنى يتكامل مع مضمون (الجبر)، الذي قال به (الجهم بن صفوان)، كون الموالي (مجبرين) على عدم أداء شعائر الدين كاملة، بسبب عدم معرفتهم باللغة العربية أولا، وجهلهم بهذه الشعائر ثانيا، وبسبب الحرب المستمرة، التي لم تسمح لهم بتعلم أمور الدين ثالثا، "ولذلك فلا يجوز أن يؤاخذوا على وضعية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المجبرين"[285] وهذه الرؤية المغايرة والقراءة الجديدة لمفهوم الأرجاء من قبل الخطاب النقدي الجابري، دفعته إلى انتقاد كل من البغدادي والشهر ستاني نسبتهم الجبر إلى (جهم بن صفوان)، وهو التأثر على الأمويين، إذ لايمكن أن يوظف إيديولوجية الجبر، بل الصحيح هي أنها تعبرعن أيديولوجيتهما، " أما عبارة الاشعري فهي، في نظرنا، اقرب إلى موقف جهم، وهي و إن كانت تحمل تناقضا ظاهريا فان مضمونها السياسي واضح"[286] وعليه قدم الخطاب المدروس قراءة سياسية لاراء (الجهم بن صفوان) في العقل، تزكيها آراؤه في نفي الصفات، التي لزم عنها قوله لـ (خلق القرآن)، الذي أثارت كما هو معروف ردود فعل حادة من قبل أهل السنة خاصة الاشاعرة، تلك الردود التي كانت تكمن وراءها دوافع سياسية ومذهبية، ووصف فهمهم لأرائه بأنها فهم الخصم لأراء خصمه، ولكن إذا نظرنا الى أفكاره نظرة كلية، وفي إطار شواغله ونشاطاته السياسية المعارضة للأمويين، فليس هناك مبرر لوصفها بالتعطيل[287]. ووصل إلى خلاصة وهي أن خصوم حركة التنوير لم يستطيعوا

(284) المصدر نفسه، ص 319.

(285) المصدر نفسه، ص319.

(286) المصدر نفسه، ص 320.

(287) المصدر نفسه، ص320.

فهم، أو هم لم يريدوا فهم آراء من وصفوهم بالمرجئة وشوهوهم بالنعوت الأيديولوجية، التي أطلقوها عليهم، لأنهم لم يفهموا إلا ما يفهمه الخصم من خصمه، وبناء عليه دعا الخطاب النقدى الجابري الباحثين العرب إلى ترك خصومات الماضي، وان نتعامل مع الآراء المختلفة كآراء أصدقاء أو سلف دون أن نلزم أنفسنا بآرائهم، لأنها كانت تجيب عن الأسئلة المطروحة في عصرهم وعلينا العمل مثلهم على الإجابة عن الأسئلة المطروحة علينا " سواء تلك التي تخص حاضرنا ومستقبلنا أو تلك التي تتعلق بفهم ماضينا والانتظام في تراثنا "[288].

هـ ـ واصل ابن عطاء :

يعد (واصل بن عطاء)من منظور الخطاب النقدى الجابري أحد رواد حركة التنوير، وهو القائل بالمنزلة بين المنزلتين للخروج من أيديولوجية التفكير وأيديولوجيا الجبر الأموية، التي تستثني الأمويين من العقاب، " وللخروج من هذا المنطق الضيق الثنائي القيمة قال واصل بن عطاء بمنزلة ثالثة، بين منزلة الأيمان و منزلة الكفر، هي منزلة (الفاسق) الذي هو : لا مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا "[289] و كشف الخطاب النقدى الجابري عن استراتيجية القدريين، الذي يعد (واصل بن عطاء) واحد منهم، وهي التأثير على الأمويين، كي يتراجعوا عن سياستهم ويعلنوا ثوبتهم، ويسلكوا سلوك المساواة المبني على الشورى، " بعبارة أخرى لقد جعل واصل بن عطاء شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء الذي يجعل الخروج والثورة أمرا واردا "[290] وبنفس المنطق تحدث(واصل)عن مسألة القدر سائرا على

(288) المصدر نفسه، ص322.

(289) المصدر نفسه، ص323.

(290) المصدر نفسه، ص 324.

نفس طريق زميليه السابقين (معبد الجهني،وغيلان الدمشقي) وأستاذه (الحسن البصري)[291].

ولاحظ الخطاب النقدى الجابري،أن (واصل بين عطاء) مؤسس فرقة المعتزلة لم يقتصر على نقد أيديولوجيا الجبر الأموية،و إنما انتقد ميثولوجيا الإمامة بإقراره مبدأ الشورى ورفضه للوصية، وفضح زيف قول الشيعة بـ (البداء) حيث ذهب إلى أن ذلك يصدق على الأحكام ولا يجوز في الأخبار،كما رد على الثنوية والزنادقة، والفرق الغنوصية، " وهكذا نري أن واصل بن عطاء، (...) قد (تكلم) سياسيا في جميع القضايا الدينية التي أثيرت في عصره وحدد منها وجهة نظر خاصة"[292] كما لاحظ أن دور القدريين والمعتزلة لم يقتصر في التأثير على الحكام، وزعماء القبائل بل قد أرسلوا دعاتهم إلى الأطراف كذلك، " من ذلك ما تذكره مصادرنا من أن واصل بن عطاء كان قد بعث أربعة من الدعاة إلى أطراف الإمبراطورية الإسلامية في عهده: إلى خرسان وأرمينيا واليمن والمغرب"[293].

لقد قدم لنا الخطاب النقدي الجابري من منظور سياسي رؤية جديدة لآراء، وأفكار ما أطلق عليهم الجهمية،والمرجئة والقدرية،أبرز من خلالها كونهم يشكلون المعارضة للدولة الأموية،وكذلك دورهم التنويري العقلاني في مواجهة الأيديولوجيات السائدة في ذلك العصر، " فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انتلجنسيا خاصة بها، أي مفكرون متنورين يحملون مشروعها ويبشرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد أن رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية"[294]

(291) المصدر نفسه، ص325.

(292) المصدر نفسه، ص325.

(293) المصدر نفسه، ص 327.

(294) المصدر نفسه، ص328.

الجدول رقم (50) يبين أفعال بعض رواد حركة التنوير

الحسن البصري	غيلان الدمشقي	المرجئة الخاصة	المرجئة القدرية	واصل بن عطاء
- أول القائلين بحرية الانسان و القدرة على اتيان أفعاله . - وقف ضد ايديولوجيا الجبر الاموية و كشف عن مسؤولية الانسان عن أفعال سواء حاكم أو غيره . - دشن خطاب جديد يمثل صوت العقل، هدفه التنوير و التوعية بأسلوب سلمي يعتمد على النقد. فتح باب الحوار ومقارعة الحجة بالحجة.	ثار ضد السياسة المالية للدولة الأموية . - لم يجعل العمل جزءا من الايمان فصنف مع المرجئة، ولكن هذا الارجاء موجة ضد الأمويين و ليس معهم أي ضرورة اقتناعهم بالعدل الالهي.	- لم يخوضوا في مسالة الاختيار . - خاضعوا في مسالة الايمان التي تعني حق المواطنة في ذلك الوقت . - الارجاء يخص الفئات التي اسلمت إسلام سياسي ومساواتها بغيرها من المسلمين . - الايمان ليس مجرد إقرار بل اقتناع.	من روادها الجهم بن صفوان و الجعد بن درهم . - قالوا بالارجاء خدمة لمصالح المسلمين الجدد الذين لا يتقنون اللغة العربية، ولايؤدون الفرائض ولم تسمح لهم الحرب المستمرة بتعليم أمور دينهم ومساواتهم بالمسلمين الآخرين في توزيع الغنائم التي حرمهم الامويون منها . - إنهم مجبرون على وضعية ليسوا مسؤولين عنها بذلك يتكامل الارجاء مع الجبر.	القائل بالمنزلة بين المنزلتين للتأثير في الامويين ليعلنوا توبتهم من أجل المساواة . - جعل شرعية الحكم الأموي معلقة، وربطها بتوبتهم . - سار في مسالة الجبر على نفس طريق زميليه جهم و الجعد، وأستاذه الحسن البصري . - نقد ميثولوجيا الامامة بنقده الوصية، وإقراره مبدأ الشورى المناقض لها . - بين زيف مبدأ (البداء) . - رد على الثنوية و الزنادقة. - كان له رأى في جميع المشاكل التي طرحت في عصره.

حيث استطاعوا أن يكونوا حركة تنويرية وقفت ضد القبيلة وأيديولوجيتها باسم العقيدة، معبرة ومدافعه عن حقوق المضطهدين، وعكست الصراع الاجتماعي السائد، وتمكنت من لفت انتباه واستقطاب الناس وعدد من الأرستقراطية وزعماء القبائل مكونة منهم أحزابا وقفت في وجه أيديولوجيا الجبر، وأيديولوجيا التفكير برفعها الشورى شعارا، بذلك قادت حركة تنويرية عقلانية بنيت على أسس تؤكد حرية الاختيار والمسؤوليةوالجزاء، وقد لاحظ الخطاب النقدى الجابري حضور انتلجنسيا حركة التنوير في الدولة العباسية حيث كانت لهم القيادة الفكرية، وليست السياسية، وهي في ذلك مثل أي انتلجنسيا في أية ثورة، وبذلك كان حضورهم استمرارا لحضورهم في زمن الإعداد للثورة العباسية.

و ـ نقد دولة الملك السياسي العباسي:

نظر الخطاب النقدى الجابري إلى الدولة العباسية على أنها دولة ملك سياسي لا تختلف عن الدولة الأموية إلا من الناحية الأيديولوجية، وبناء على ذلك ركز جهده النقدي على نقد الأيديولوجية، التي وظفتها الدولة العباسية وهي الأيديولوجية السلطانية، وفقه السياسة.

أجرينا إحصاء للعبارات النقدية التي تضمنت نقدا لفئة(دولة الملك العباسي) فبلغت نسبتها 19٪ تقريبا بالنسبة للفئات المجاورة لها في الجدول رقم (47) وهذه النسبة بالرغم من قلتها إلا أنها سلطت الضوء على المناطق المعتمة، ونقاط الضعف في الدولة العباسية خاصة ايديولوجيتها.

ز ـ ملاحظات منهجية:

لقد وسع الخطاب النقدى الجابري من جهازه المفاهيمي، الذي قرأ به هذه المرحلة مبررا ذلك بأن مفاتيح القراءة السابقة (العقيدة، القبيلة، الغنيمة)غير كافية لقراءتها وبناء على ذلك استعار مفهوم

(الكتلة التاريخية)[295]، ومفهوم البنية السطحية ومفهوم البنية العميقة، ووسع دلالات المفاتيح السابقة.

بين الخطاب المدروس، إن أول مفهوم يفرض نفسه لقراءة الثورة العباسية هو مفهوم (الكتلة التاريخية)، وانتقد المنظور الذي نظر إليها على أنها ثورة الفرس على العرب، كما انتقد المنظور المعاكس، الذي حاول إبراز دور العرب في الثورة العباسية لتأكيد طابعها العربي، " أو على الأقل تخفف من مبالغات التي تلغي دور العرب فيها أن الزوج: فرس / عرب أو عرب / عجم لا يستوعب، ولا يستطيع أن يستوعب كلية الثورة العباسية. أن مفهوم (الكتلة التاريخية) هو، في نظرنا، وحدة القادر على التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين"[296] فماذا يقصد الخطاب النقدى الجابري بـ(الكتلة التاريخية)؟ أوضح الخطاب المدروس، " (والكتلة التاريخية) لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...)مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة، أن الفكر يصبح هنا جزء من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما"[297] فالكتلة التاريخية المعنية جسدها تحالف فكري وعملي، شاركت فيه قوى اجتماعية ذات مصالح مشتركة في تغيير نظام الحكم الأموي[298] حققت نوع من التوازن والتوافق بين محددات العقل السياسي الثلاثة (العقيدة، والقبيلة، والغنيمة)، ساعدتها على الانتصار على الدولة الأموية.

---

(295) استعار الخطاب المدروس (الكتلة التاريخية) من غرامشي وقد أشار إلى ذلك.

(296) المصدر نفسه، ص 329-330.

(297) المصدر نفسه، ص330.

(298) هذه القوى مكونة من " عرب، موالى، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون تجار، ضعفاء الناس، اغنياؤهم... الخ والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة ميثولوجيا الامامة (العلوية والعباسية)، حركة التنوير، فقهاء...الخ".
المصدر نفسه، ص330.

كما وسع الخطاب النقدي الجابري مفهوم (القبيلة)، التي لم تعد القبائل اليمانية ضد القبائل المضرية، بل أصبح يتحدد (بالآخر)، والأخر في هذه المرحلة هو الدولة الأموية. والقبيلة هي " أن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والعجم، من الفقراء والأغنياء كانت تشكل، موضوعيا و ذاتيا (القبيلة) المناهضة للأمويين"[299]

كما حور الخطاب المدروس مفهوم (الغنيمة)، فهي لم تعد مجرد توزيع الفيء والغنائم على الجند بما فيهم الموالى،بل أصبحت أولا إسقاط الجزية عن كل من أسلم من العجم، ثانيا إعفاء العرب الذين امتلكوا أراضى من الخراج،وأخذ ضريبة الأرض منهم أي العشر، " وهكذا أصبحت (الغنيمة)، تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية وتقلباتها"[300].

كما وسع الخطاب المدروس من مفهوم (العقيدة) ليشمل المعطيات الأيديولوجية، التي وظفها العباسيون، " شعار الدعوة لـ (الرضا من آل محمد) بين المضمون السياسي العملي لميثولوجيا الامامة، وهو حصر الخلافه في (آل محمد)وبين المضمون السياسي للشرعية القرشية (الائمة من قريش)والمضمون الديني السياسي لـ (الشورى) ـ باعتبار أن (الرضا)معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلي توظيف العباسيين لشعار(العمل بالكتاب والسنة"[301] وقد كان لشعار العمل بالكتاب والسنة الذي وظفه العباسيون أثر في اجتذاب رجال الدين من جميع الفرق اليهم، لقد عمل العباسيون وفق هذه الاستراتيجية في فترة الثورة، ولكن بعد تمكنهم من السلطة اعادوا ترتيب أوراقهم،بإعادة ترتيب الفئات المكونة للكتلة التاريخية

(299) المصدر نفسه، ص330.

(300) المصدر نفسه، ص330.

(301) المصدر نفسه، ص330.

فكيف اعادوا ترتيبها؟أوضح الخطاب النقدي الجابري ذلك الترتيب من خلال عقد مقارنة بين الفئات المكونة للمجتمع زمن دولة الخلافة، والفئات المكونة للمجتمع في العصر العباسي عندما أعادوا ترتيبها، فالمجتمع في زمن الخلفاء الأربعة ينقسم إلى فريقين: الأول مكون من الأمراء والعلماء، والثاني من الجند والرعية، ثم قسمه (معاوية) كما رأينا إلى أربعة حيث فصل الأمراء عن العلماء مكون من كل منهم فريقا في القمة، والقاعدة مكونة من الجند والرعية، وكان من ضمن الرعية المعارضة، التي كونت الكتلة التاريخية التي أعاد العباسيون ترتيبها بعد استقرار الأوضاع، فانقسم المجتمع ـ كما لاحظ الخطاب المدروس ـ إلى بنيتين، بنية سطحية[302] وبنية عميقة، البنية الأخيرة حددها حسب الظروف بالمفاتيح الثلاثة (الغنيمة، والقبيلة، والعقيدة)، أما البنية السطحية فقد حددها بعد أن أدخل إلى جهازه المفاهيمى مفهومين هما مفهوم (الخاصة) ومفهوم (العامة)[303]، وذكر الخطاب المدروس إن هذين المفهومين الاجرائيين ضروريان للتعبير عن التطورات، التي حدثت في الدولة العباسية، والتي أعادت تشكيل بنية العقل السياسي العربي، " فكان لا بد من هذين (المصطلحين) لتسمية الأشياء بأسمائها و (إنزال الناس منازلهم)"[304] ولا حظ الخطاب النقدى الجابري، أن قاعدة إنزال الناس منازلهم في العصور القديمة والوسطى كانت تمثل قمة العدل السياسي

(302) لا يقصد الخطاب المدروس بالسطحية المعني الوضيع، " بل يعني أنها المعطى المباشر الذي يخفي وراءه معطى آخر غير مباشر هو ما ندعوه (البنية العميقة) للمجتمع التي إليها ينتمي (اللاشعور السياسي) في مثل هذا الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة: (القبيلة)، (الغنيمة)، (العقيدة)".
المصدر نفسه، ص332.

(303) مفهوم الخاصة وهو يشير إلى الامير في القمة، وأهل بيته والوزراء وكبار أهل الدولة من العلماء والفقهاء ورؤساء القبائل وكبار التجار وقادة الجند. أما مفهوم العامة فيشير إلى الرعية والجند.
المصدر نفسه، ص332.

(304) المصدر نفسه، ص332.

والاجتماعي، وأصبحت الهيئة الاجتماعية في الدولة العباسية كما يلي، " كانت هناك إذن منازل ثلاث هي عبارة عن مراتب اجتماعية / سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (= منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم"[(305)] وقد ارتبط أعضاء هذه المنازل الثلاث بشبكة من العلاقات، التي ظلت ثابتة في إطار بعض التحويرات مكونة بذلك البنية السطحية، إضافة إلى ذلك فإن مفهومي الخاصة، والعامة لهما فائدة أخرى في نظر الخطاب النقدى الجابري، كونهما يعكسان علاقة الفكر بالواقع في ذلك الحين، والذي اختلف عما كانت عليه في السابق في مجتمع القبيلة.

كشف الخطاب المدروس، أن الشرعية في الدولة العباسية اعتمدت على قرابة النبي، ولكن هناك خلاف بينهما وبين ميثولوجيا الإمامة، فإذا كانت الشرعية في الأخيرة تبررها (الوصية) و(العلم السري) فإن مبرراتها في الدولة العباسية كونها من (إرادة الله)، التي اختارت العباسيين ليكونوا خلفاء، وقد طورت هذه الفكرة إلى جعل إرادة الخليفة من إرادة الله، " والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله : هو يتصرف بإرادة الله، أو إرادة الله تتصرف بواسطته، لافرق. (...) إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله، وهو ليس مجبرا بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده. فمن أراد شيئا من الخليفة فليدع الله"[(306)] وهذا المبدأ دفع الخليفة (أبا جعفر المنصور) إلى تحقيق هدفين: إعفاء نفسه من المسؤولية، لأنه نظر الى نفسه على أنه أداة منفذة لارادة الله، وبذلك ارتفع بمنزلة الخليفة وتعالي بها من مرتبة الخاصة الى مرتبة الله، والهدف الثاني، أنه (سلطان الله في أرضه) الذي اصطفاه بين

(305) المصدر نفسه، ص332.

(306) المصدر نفسه، ص338.

أهله، وجعله سلطانا على عباده و أرضه، وبذلك انفصل الامير عن منزلة الخاصة، وقد عمل الخاصة من العلماء بالتنظير لمنزلة الخليفة، وغرسها في المخيال الاجتماعي حيث قام، " فريق منهم يوظف الأدبيات السياسية الفارسية المنقولة عن الفرس، وفريق يواصل عملية تسيس المتعالي التي دشنتها حركة التنوير في العصر الأموي"[307].

2 ـ نقد الايديولوجية السلطانية:

أماط الخطاب النقدي الجابري اللثام عن جذور وأصول الأيديولوجية السلطانية، "والحق أن الأيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية"[308] ولاحظ أن مسألة نقل أيديولوجية من مجتمع إلى آخر للتعبير عن معطيات، ومستجدات الواقع العربي ظاهرة حدثت في العصر العباسي الأول وهي تتكرر في الوطن العربي المعاصر،ونقلت في المرة الأولى الأيديولوجية السلطانية، " وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب أيديولوجية الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة(الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامح الطبقات عندنا"[309] والفرق الوحيد أن نقل الأولى تم باختيار العرب وهي تعبر عن احتواء المنتصر لتراث المهزوم، أما الثاني فهو مفروض علينا فرضا، وانتقد عملية النقل الأولى وهي و إن كانت تعبر عن بعض مظاهر التطور، وهو التنظيم للبنية السطحية، إلا أنها كانت لفائدة (الخليفة)و(الخاصة)،أما العامة فهم يمثلون (الآخر) بالنسبة لها[310].

كشف الخطاب المدروس عن أسس الأيديولوجية السلطانية وهي،

(307) المصدر نفسه، ص339.

(308) المصدر نفسه، ص339.

(309) المصدر نفسه، ص339.

(310) المصدر نفسه، ص340.

"قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ (إنزال الناس منازلهم): الترفع على (العامة) والنفور منها، الانبساط مع (الخاصة) وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، والانطياع التام لـ (السلطان) والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه"[311] وقد انتقد أنماط السلوك في الايديولوجية السلطانية خاصة سلوك الخاصة، " وهذه الأنماط الثلاثة من (الآداب) تعكس ليس فقط الطابع الطفيلي الارستقراطي لفئات (الخاصة) بل يعبر أيضا عن الوظيفة التي تعطيها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها (...) مهمة (الخاصة) إذن، هي حمل (العامة) على طاعة الأمير"[312] وقد استطاعت فئة الخاصة تنفيذ هذه المهمة بالوسائل، التي تمتلكها وهي سلاح العلم والكلمة، التي تقهر بها نفوس العامة، مقابل أسلحة الجند، التي يقهرون بها الأجساد، وفئة الخاصة التي سخرت نفسها لقهر نفوس الناس تعيش هي كذلك في خوف دائم، كما انعكست في كتابات ابن المقفع، الذي وصف وضعيتهم بأنها، "وضعية مهزوزة طفيلية، وضعية (الخدمة) لا غير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى (صحابة) الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد (خدام) ولا تختلف وضعية (الخاصة) في مجموعها، عن وضعية (الصحابة)، فهذه من تلك"[313] ووضعية الخاصة هذه يفرضها منطق الأيديولوجية السلطانية، الذي يتمحور حول الأمير أساسا وباقي الفئات الأخرى تدور حوله.

انتقد الخطاب المدروس ابن المقفع في كتابه(رسالة الصحابة)، التي هدف منها تغيير الأساس الذي قامت عليه الدولة الأموية، وهو ممارسة السياسة في القبيلة واستغلال الصراع القبلي بالأيديولوجية السلطانية، " أما مع هذا الاقتراح الجديد الذي يستنسخ النموذج الإمبراطوري (الفارسي بكيفية خاصة) فإننا أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السياسة في (القبيلة) بل بالعكس

(311) المصدر نفسه، ص324.

(312) المصدر نفسه، ص342.

(313) المصدر نفسه، ص345.

إلى عزل (القبيلة) عن السياسية، أي تحويلها الى عسكر نظامي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة... وإنما عليه أن يطيع"[314] و أكثر من ذلك يجب عدم تمكينهم من شيء من أمور الولاية أو جباية الخراج، والعمل على تنظيم رزقهم، " وهذا التغيير الجذري على مستوى (القبيلة) يجب أن يرافقه تغيير مماثل على مستوى (الغنيمة). (...) ولهذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي، ويعتمد سجلات مضبوطة"[315] وكان الهدف من هذا التغيير الجذري ـ كما قرأه الخطاب النقدى الجابري ـ هو تغيير اقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي إلى الاقتصاد الخراجي الآسيوي[316].

وكشف الخطاب المدروس،أن التغيير الذي حدث في مستوى القبيلة والغنيمة تطلب تغيير على مستوى العقيدة،حيث كرست الأيديولوجية السلطانية طاعة العسكر والناس لـ (الإمام)وانتقد تأويل ابن المقفع للمبدأ الإسلامي (لاطاعة لمخلوق في معطية الخالق)الذي يبدو في ظاهرة أنه محاولة منه في إيجاد حل وسط لكنه في الحقيقة يكرس طاعة الإمام،الذي جعل طاعته واجبة في أمور الحياة، كطاعة الله في أمور الآخرة، " ولذلك اقتصر الدين على بيان (الفرائض والحدود). أما ما سوى ذلك فهو من ميدان (العقل) وليس من ميدان الدين. والمقصود بـ (العقل) هنا: (الرأي والتدبير) وهما أمران جعلهما الله (إلى ولاة الأمر ..)"[317] فالايديولوجية السلطانية تفرض على الناس طاعة الأمير في كل شيء، إلا إذا نهي عن أداء الفرائض،

---

(314) المصدر نفسه، ص346.

(315) المصدر نفسه، ص347.

(316) الاقتصاد الريعي هو الذي يعتمد على غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية، أما الاقتصاد الخراجي الآسيوي فهو قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع بالتساوي، لا فرق بين العرب والعجم.
المصدر نفسه، ص347.

(317) المصدر نفسه، ص348.

ولكنها في الوقت نفسه لا تطالب الأمير بتطبيق الشريعة، و إنما هو مطالب فقط بعدم الاعتراض على القائمين بها، " و إذن فما دام الإمام لا يمنع الناس من القيام بالفرائض فيجب أن يطاع، وقد تبني الفقهاء هذه الوجهة من النظر (...). ليس هذا وحسب بل أن للإمام سلطة مطلقة في كل ما هو ذو طابع اجتماعي في الشريعة، وهو الحدود والأحكام"[318].

كما انتقد الخطاب المعني بالدراسة رأي (ابن المقفع) في القضاء، الذي كان حرا في عصر الدولة الأموية،حيث يختلف القضاة في إصدار الأحكام وهذا طبيعي، " ويتخذ ابن المقفع هذا الاختلاف في الاجتهادات والأحكام ذريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة"[319] بذلك يصبح الخليفة (الأمير)مطاع في كل ما هو اجتماعي،وهو وحده الذي له حق إصدار القرارات،ولا حظ أن التنظير الذي قدمه(ابن المقفع)،هو تكريس لما ادعاه(أبو جعفر المنصور) بأن حكمه يصدر عن إرادة الله،وهو كذلك تجسيد لما كانت تسير عليه الأمور في الواقع،ولما روج من إيديولوجية وبناء على ما سبق تم، " تحويل (القبيلة) إلى عسكر و (الغنيمة)إلى وظيفة(= ضريبة محددة)و (العقيدة) إلى طاعة الإمام،تلك هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية وبنيته العميقة"[320] لقد نظر(ابن المقفع)لواقع الدولة العباسية واستعار نموذج الدولة الفارسية، وحضارتها الفكرية والمادية، " إنه النموذج الذي يتميز بملك / إمبراطور مستبد (عادل في بعض الأحيان) تضعه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الاله"[321] وقد لاحظ الخطاب المدروس أن المماثلة بين الإله والأمير قديمة قدم الأديان والسياسة في التاريخ،ولكن الإسلام جاء بالتوحيد واستبعد أي

(318) المصدر نفسه، ص349.

(319) المصدر نفسه، ص349.

(320) المصدر نفسه، ص350.

(321) المصدر نفسه، ص351.

مماثلة بينهما، فهو أكد أن النبي بشر، واعتبر الخلفاء الأربعة أنفسهم خلفاء للنبي وليس لله، كذلك اعتبر حكام الدولة الأموية أنفسهم حكاما في الدنيا. بالرغم مما أضفاه عليهم بعض الشعراء من ألقاب،" و مع ذلك كله فإننا نلاحظ أن الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال الديني والسياسي في العصر العباسي"[322] وسيادة المماثلة لم تكن في ميثولوجيا الإمامة فقط، بل شملت أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة، و أكد الخطاب النقدي الجابري أن تلك المماثلة لا يمكن أن تسود إلا إذا وجدت ما يبررها في المرجعية الإسلامية، بمعني أن الإسلام لا يقبل إلا ما يتمشي مع مبدأ التوحيد، والغريب، أن النموذج الفارسي المبني على المماثلة بين الخليفة والله قد دخل من باب التوحيد، فالتوحيد الذي تبناه رواد حركة التنوير خاصة المعتزلة، الذي يضع الله خارج الكون وقد غرسوا ذلك في المخيال الاجتماعي، وبما أن الخليفة يقع خارج المجتمع، وهو المدبر لأمور السياسة، فيجب أن يكون أقرب الى الله، وبما أن أهم صفتان لله هما التوحيد والعدل، فقد تم إضفاء هاتين الصفتين على الخليفة، " كما يبلغ الله كماله بهما، يقضي بأن لا يكون له - أي للخليفة - شريك في الحكم و ألا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون (فوق التصور) في هذا المجال"[323] والمفارقة التي سجلها الخطاب المدروس، أن أطروحات حركة التنوير التي وظفت لمحاربة استبداد الحكم الأموي، "وها هي هذه الاطرحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتجميد نفس الاستبداد واضفاء الشرعية الدينية عليه"[324]، كيف تم ذلك؟لقد وظفت أطروحة (الجهم بن صفوان) لا فاعل في الحقيقة إلا الله من أجل نفي علم الله الأزلى بالأفعال، وبالتالي تحميل الخلفاء الأمويون مسؤولية أعمالهم، وظفها (أبو

(322) المصدر نفسه، ص351.

(323) المصدر نفسه، ص353.

(324) المصدر نفسه، ص352.

جعفر المنصور)لما يناقض ذلك، " إن ادعاء ابي جعفر المنصور أن إرادته من إرادة الله و أن إرادة الله هي التي تتصرف فيه (. . .)، يلتقي مع أطروحة جهم بن صفوان القائلة إنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله وهذا يؤدي الى اسقاط المسؤولية عنه وبالتالي أعفاءه من العقاب"[325].وبالرغم من اعتراف (أبي جعفر) بقدرة الانسان على اتيان أفعاله، إلا أن إرادته وهو الأمير من إرادة الله، وبالتالي فهو معفى من العقاب، " وهكذا فما يحققه النفي المطلق للإرادة البشرية يحققه أيضا الاثبات المطلق لها، أن السياسة ليست وحيدة الاتجاه"[326]

ووصل الخطاب النقدى الجابري بعد عرضه، وتحليله لنصوص(ابن المقفع) ونص لـ (الفارابي)، و إشارته إلى بعض نصوص الفلسفة الاسماعيلية الى نتيجة، وهي، "... إن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الاله و (الامير)"[327] بالرغم من تناقضها مع جوهر العقيدة الاسلامية القائمة على التوحيد.

3 ـ نقد فقه السياسة العربية :

أوضح الخطاب النقدى الجابري أن (فقه السياسة) بدأ كغيره من فروع الفقه بالحديث النبوي، و أشار الى أن شرعية الحكم في عصر الخلفاء الاربعة، والعصر الأموي كان يلتمس من القرآن والأثر، " و بما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وبما إن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات، واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفحالا هدد كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتمس منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي (الحديث)"[328] وطلب

(325) المصدر نفسه، ص352.

(326) المصدر نفسه، ص352.

(327) المصدر نفسه، ص356.

(328) المصدر نفسه، ص356.

الشرعية كان السبب وراء عمليات وضع الحديث،لذم أو مدح شخص أو فرقة ما. " أما السياسة والدعاة و الخطباء والوعاظ والقصاص فهم يروجون للحديث بسند أو بغير سند،والمهم عندهم هو توظيفه في أغراضهم السياسية"[329] ولاحظ الخطاب المدروس أن تأثير الأحاديث الموضوعية لا يقل عن تأثير الصحيحة منها،لأن أصحابها يصيغونها بالشكل الذي يخدم قضيتهم مباشرة،هذا بالإضافة إلى تأويل الأحاديث الصحيحة بالشكل الذي يخرجها من مجال دلالتها الأصلي إلى مجالات أخرى منها السياسية عن طريق التعميم والتأويل والمماثلة فحص الخطاب المدروس الأحاديث باستثناء التي رويت في حق الأفراد والفرق،سواء بالمدح أو الذم،وكشف عن الموضوعات،التي تناولتها، " فإننا سنجدها تتمحور حول محورين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له،(...)فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعة نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة،إلى قبول (الأمير)، كيفما كان - شريطة أن يظهر الإسلام - حفاظا على (الدولة) لأنه بدون (الدولة)، لا يستقيم الدين"[330] لا يستقيم الدين، لأن تنفيذ بعض الفرائض،والأحكام لا تتم إلا بوجود الأمير مثل: صلاة الجمعة،وإقامة الحدود،وحماية الثغور والحدود.

لقد أحاط الخطاب النقدي الجابري بفقه السياسية،ووجد أنه يرتكز على ثلاثة ثوابت، "(1) ضرورة الامامة(=الدولة)، (2) لزوم طاعة الامام (مالم يأمر بمعصية)، (3) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي"[331] وانتقد هذه الثوابت، " وواضح أن هذه الثوابت تسد الباب نهائيا أمام أية نظرية إسلامية في الحكم،وبالتالي فيما يسمى بـ (نظرية الخلافة)عند أهل السنة أن هو إلا اسم بغير مسمى،إذا أخذنا (النظرية)بمعنى التشريع للكيفية

(329) المصدر نفسه، ص357.

(330) المصدر نفسه، ص357.

(331) المصدر نفسه، ص357.

التي ينبغي أن يكون عليها الحكم"[332] لأن الحديث الذي حدد مدة الخلافة بثلاثين عاما قد جعل الكلام في الخلافة بعد ذلك غير ذات موضوع، إلا إذا كان المقصود منها بيان أو كتابة تاريخ الخلافة، زمن الخلفاء الراشدين، والتأريخ لها لا يعني نظرية في الحكم تصلح للحاضر، والمستقبل، لأن ما بعد زمن خلافة الراشدين قد تحول الى ملك عضوض.

اعترض الخطاب النقدى الجابري على رأى على(عبد الرازق)، الذي جعل من النبي محمد(ص)رسولا مبلغا لدعوة دينية خالصة لا علاقة له بتأسيس دولة، " أننا و إن كنا نوافقه على أن محمد (ص) لم يكن ملكا ولا مؤسس مملكة ولا داعيا إلى الملك، فأننا لا نستطيع أن نوافقه في قوله أنه لم يكن (مؤسس دولة)(...) ونحن نرى أن الاسلام دين و دولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين"[333] وقد رأينا سابقا كيف تطورت الدعوة المحمدية الى دولة، إنها دعوة دينية حملت معها ما يشبه المشروع السياسي.

حصر الخطاب المدروس الموضوعات التي عالجها فقه السياسة في موضوعين، اثبات شرعية خلافة(ابي بكر وعثمان)في مواجهة الشيعة، واثبات الشرعية لمن جاء بعدهم من حكام وملوك عرب حكموا البلاد العربية، وعليه انتقد بعض الآراء القائلة بوجود نظرية إسلامية للحكم يمكن استنباطها من آراء الفقهاء والمتكلمين وانتقدها، " فهو قول لا يعبر عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنة يشرع للمسألة السياسية: لشكل الدولة واختصاصات

(332) المصدر نفسه، ص356-357.

(333) المصدر نفسه، ص358.

رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين ... الخ "[334].

ورأى الخطاب النقدي الجابري، أن القول بوجود نموذج لدول إسلامية شرعية قول يجانب الصواب، وأن ما أطلق عليه نظرية للدولة في الإسلام، هي من عمل واجتهاد هذا المسلم أو ذاك في مختلف العصور، وأن السند الوحيد الممكن لإضفاء الشرعية على وجود نظرية للدولة، أو نموذج معين هو اجماع المسلمين، لأنه أحد مصادر التشريع في الاسلام ولكن ذلك لم يحدث بعد[335].

ولم يفت الخطاب النقدى الجابري اعتراض القارىء الذي قد يعتمد على كتاب (الاحكام السلطانية والولايات الدينية)، (لأبي الحسن الماوردي)، وأوضح أن هذا الكتاب حمل أكثر مما يحتمل، لأن (الأحكام السلطانية) يقصد بها (القانون الإداري) و(الولايات الدينية) يعني بها تلك الوظائف التي تجد مرجعيتها في النصوص الدينية، وانتقد الماوردي، " كل ما فعله الماوردي إذن هو أنه انتزع آراء هذين المتكلمين الاشعريين [الباقلاني و البغدادي[336] من إطارهما في (علم الكلام) فحررها عن طابعها السجالي (الكلامي) وطاغها صياغة تقريرية على طريقة الفقهاء "[337] وبين الخطاب المدروس، أن المسألة الوحيدة في آراء (الماوردي) التي تنسحب على المستقبل هو شروط الإمامة، والتي حصرها في سبعة وهي(العدالة، العلم، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، الرأي المفضي إلى سياسة الرعية، الشجاعة، والنجدة، النسب القريشي)، وانتقد بأن شروطه هذه تنعدم فيها النظرة التاريخية، " إذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى المتكلمين و الفقهاء فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي

(334) المصدر نفسه، ص359.

(335) المصدر نفسه، ص359.

(336) إضافة في النص من أجل التوضيح.

(337) المصدر نفسه، ص359-360.

بالتنازل عنها جميع"[338] ويضيف " لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية، العدالة، العلم، والنسب القريشي، (...) ولنذكر اخيرا أن فقهاء المالكية قد لخصوا في النهاية (الكلام) في الإمامة في كلمة واحدة هي (من اشتدت و طأته وجبت طاعته)[339]" بذلك وصل الخطاب النقدى الجابري الى خلاصة كشف فيها عن ثوابت الفكر السياسي السني، وهما ثابتان: الايديولوجية السلطانية، والاعتراف بشرعية الامر الواقع بالصورة التي قررتها المالكية في النص السابق، وكشف كذلك بأن الفكر السياسي الإسلامي عامة انحصر في نوعين من الايديولوجية ميثولوجيا الإمامة، والايديولوجية السلطانية، وإذا كانت الثانية في صراعها مع الاولي قد ردت عليها بتقرير الأمر الواقع، فأن الثانية لم يتجند أحد للرد عليها حتى الآن، سواء في شكلها القديم أو المعاصر، وعليه قرر، "أن نقد العقل السياسي يجب أن يبدأ من هنا : من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ (الامر الواقع)"[340] الذي أقرته الايديولوجية السلطانية قديما والسياسات العربية في وقتنا الراهن.

أبرز الخطاب النقدي الجابري مسار العقل السياسي العربي من زاوية الأحداث الاجتماعية والمعطيات التي صنعته، فوجد أنه مر بثلاث مراحل قارنها بـ (فينومينولوجيا الروح = ظهور العقل) عند هيجل وهي، " مرحلة الوعي الذاتي، ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق"[341] فمرحلة الوعي الذاتي تحققت في دولة الدعوة المحمدية و دولة الخلافة، ومرحلة الوعي الموضوعي بدأت مع بداية حروب الردة والفتن، ثم مرحلة الوعي المطلق بدأت مع الدولة السلطانية، ووصف هذا المسار بأنه مسار طبيعي، " أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار نفسه في الوطن العربي، مع

(338) المصدر نفسه، ص361.
(339) المصدر نفسه، ص362.
(340) المصدر نفسه، ص362.
(341) المصدر نفسه، ص 364.

اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحددات التي صنعته والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي : القبيلة، الغنيمة، العقيدة"(342) ونبه الخطاب المدروس، أنه استبعد أو سكت في دراسته عن حركات المعارضة للواقع السياسي العربي، كثورة الزنج وحركة القرامطة،وبعض الحركات الأخرى في المشرق والمغرب العربي، لأنها بقيت مقموعة معزولة وهامشية لم تؤثر في تكوين العقل السياسي العربي ولا مساره، بالإضافة إلى سبب أخر كون، " كل كتابة في السياسة هي سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية"(343).

الجدول رقم (51): يوضح أفعال ناقلي الايديولوجية السلطانية ومنظري فقه السياسة العربية

الأيديولوجية السلطانية	فقه السنة
– نقلت عن الادبيات السلطانية الفارسية إلى الثقافة العربية . – تتأسس على المبادئ الآتية (إنزال الناس منازلهم) بناء المعاملة على (المجاملة والتوادد)، (الانصياع التام للأمير) . – تقسيم المجتمع الى أمير، خاصة، عامة وظيفة الخاصة اخضاع العامة – حوّل ابن المقفع بالايديولوجية السلطانية، القبيلة الى جند، والغنيمة الى اقتصاد الخراج الأسيوي، والعقيدة إلى طاعة الامير . – ليس مطلوب من الأمير تطبيق الشريعة ولكنه مطالب بعدم الاعتراض على أداء الفرائض. – قيد القضاء الذي كان حرا، و أصبح حق إصدار القرارات من اختصاصات الامير. – تقوم على المماثلة بين الأمير والإله بالرغم من تعارضها مع جوهر الاسلام القائم على التوحيد. – تبنى الفقهاء وجهة نظر الايديولوجية السلطانية، التي تقر بالسيادة المطلقة للأمير في كل ما هو اجتماعي.	– بدأ بالحديث والتمس الشرعية منه. – وضع بعض الاحاديث، و أخرج بعض الاحاديث من مجالها التداولي – أسس فقه السنة على: – ضرورة الامام، لزوم طاعة الامام، – نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دينوي . – الحديث الذي حدد الخلافة في ثلاثين عام سد الباب أمام أي نظرية في الخلافة . – الموضوعات التي عالجها: – اثبات شرعية الحكام الذين أتوا بعدهم . – نظرية الماوردى حملت أكثر مما تحتمل . – الشيء الوحيد في نظرية الخلافة عند الماوردي هو شروط الخلافة وتنعدم فيها الرؤية التاريخية لانها كلها سقطت مع مرور الزمن . – لخص فقهاء المالكية نظرية الخلافة في قولهم (من اشتدت وطاته وجبت طاعته)

(342) المصدر نفسه، ص365.

(343) المصدر نفسه، ص365.

4 ـ النموذج الأمثل للحكم الذي استخلصه الخطاب النقدي الجابري من تجربة الدعوة المحمدية:

أوضح الخطاب النقدي الجابري، أن مسار العقل السياسي العربي، الذي توقف عنمرحلة معينة وظل يكرر نفسه بصورة معتمة، "يجب أن لا ينسينا ذلك (النموذج الأمثل) الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية"[344] فما ملامح هذا النموذج التي استخلصها الخطاب المدروس من تجربة الدعوة المحمدية؟ بالرغم من رفض الرسول محمد (ص)، وصفه بالملك أو الرئيس، وحدد هويته بكونه نبيا. إلا أن ما روي عنه من أخبار تدل على أنه قد مارس عمليا مهام رئيس جماعة قبل الهجرة، ومهام رئيس دولة بعدها، " وجميع الدلائل كذلك، تشهد بأن سلوكه لم يكن سلوك ملك أو رئيس مستبد، ومما له دلالة في هذا الصدد أن اتباعه لم يكونوا ينظرون الى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم، على أنهم مرؤوسون محكومون"[345] كما أن الاسم الذي أطلقه رفاقه على أنفسهم وسماهم العرب به لا يدل على الملك،وهو (أصحاب محمد)، وقد رسم القرآن الكريم نوع العلاقة بينه وبين أصحابه، وهي (الشورى) في المرحلة المكية حيث وضعها جنب الى جنب الايمان، وغيره من الاوامر،وأكد عليها في المرحلة المدنية حيث حث الرسول على أن تكون الشورى إحدى صفاته الحميدة. أما الاحاديث التي تحث على الشورى كثيرة مثلها مثل الاخبار التي تروى عن الرسول في ممارسته ولجوءه إليها في كثير من المواقف[346].

أما عن معالم (النموذج)الذي أستخلصه الخطاب المدروس من التجربة

(344) المصدر نفسه، ص366.

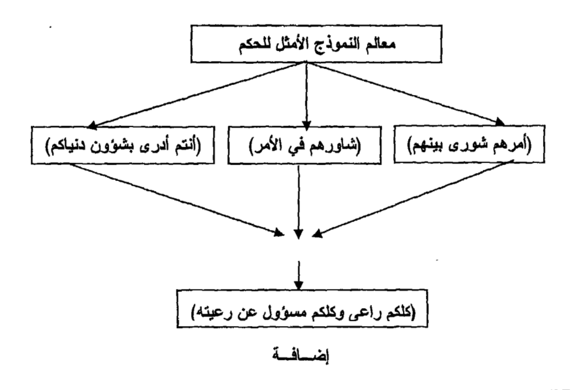
(345) المصدر نفسه، ص366.

(346) المصدر نفسه، ص366.

المحمدية فهي ثلاثة، " (أمرهم شورى بينهم)، (وشاورهم في الأمر)، (وانتم ادري بشؤون دنياكم): معالم ثلاثة في (نموذج) للحكم لايمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله"(347)، واضاف الى تلك المعالم معلم رابع أخذه من الحديث وهو(كلكم راعي وكلكم مسؤول عن رعيته) الذي اكتشف تناقضه مع مفهوم (الراعى والرعية) في الفكر الشرقي.وأبدي استغرابه من الأدبيات السياسة العربية،التي كرست المضمون الشرقي القديم لمفهوم (الراعي والرعية)،الذي يقوم على المماثلة بين راعي الكون (الإله) وبين راعي (قطيع) البشر، وهو الطاغية المستبد (الحاكم)، "وهذا يتنافى تماما مع التصور الإسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الالهي والبشرى،حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للمماثلة،و إنما قطعية تامة(ليس كمثله شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. أن الله في الاسلام هو

ترسيمة رقم (24)

تبين معالم النموذج الأمثل للحكم الذي استخلصه الخطاب الجابري من التجربة المحمدية



(347) المصدر نفسه، ص366.

(رب العالمين) رب البشر جميعا، وليس (راعيا) لشعب مختار"[348] وبرهن الخطاب المدروس على اختلاف مفهوم الراعي في الإسلام عن الفكر الشرقي، إن لفظ الراعي لا يطلق على الله في اللغة العربية اولا، و إنه ليس من الأسماء الحسنى ثانيا، إن كلمة (الراعي) لم ترد في القرآن الكريم ثالثا، كما أن المفهوم الذي ورد في الحديث يقطع مع نفس المفهوم في الفكر الشرقي، " ويعطي مضمونا جديدا للرعاية، وهي حفظ الامانة واقرار المسؤولية وهي موزعة على جميع افراد المجتمع كل حسب وظيفته وعبارة (كلكم راع ...) ذات دلالة خاصة أنها تنفى أن يكون هناك راع واحد، بل (كلكم راع) كل في ميدانه، وليس لـ (الامام الذي على الناس) أي امتياز"[349].

وأوضح أن الحديث النبوي لا يحتمل أي مماثلة بين الإله والأمير، بل المماثلة الوحيدة هي بين الرجل وأهل بيته والزوجة في بيتها والعبد في خدمة سيده، " فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه"[350].

ونبه الخطاب النقدي الجابري إلي أن نموذج(الحكم)المستوحي من التجربة المحمدية بـ " أنه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعني أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة (...) كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد"[351] ومعلوم أن الرسول مات ولم يعين من يخلفه وقد ترك الباب مفتوحا بعد أن أكمل للمسلمين أمور دينهم، " أما الدنيا فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: (انتم ادري بشؤون دنياكم) فيما ليس فيه

(348) المصدر نفسه، ص367.

(349) المصدر نفسه، ص367.

(350) المصدر نفسه، ص367.

(351) المصدر نفسه، ص367.

نص"[352] وهذا ما حدث بعد وفاة الرسول حيث تشاور المسلمين في امورهم وحصلت مشادات انتهت بتعين (ابي بكر)، ولم يكن مستبدا، وعمل وفق مبدأ (شاورهم في الأمر)،كما عبر عن مفهوم (الراعي والرعية) بالمعني الإسلامي كما ورد في الحديث سياسيا ودستوريا كما ورد في الخطبة التي القاها بعد مبايعته، كما طبق(عمر بن الخطاب)مبدأ الشورى بالكيفية، التي تناسب عصره في أمر الخلافة،وسد الباب أمام الاستبداد، وقد ظل نموذجا الحكم الإسلامي الذي طبقه (ابوبكر، عمر) مفتوحان، لأنه لايوجد نص صريح في القرآن أو الحديث يشرع لنظام الحكم في الاسلام، و إنما ترك امره للناس لأنهم ادري بشؤون دنياهم، ولقد ظل مثار خلاف سلمى وبشكل ايجابي في السنوات الاولي أما السنوات الاخيرة من دولة الخلافة، فقد برزت ثغرات دستورية، وعدم المبادرة الى سدها كان من أسباب الفتنة، التي أدت الى انقلاب الخلافة إلى ملك على يد (معاوية)، " بل أنه إنما جاء نتيجة أسباب اهمها عدم وجود (قانون) ينظم الحكم لقد كانت مسألة الحكم، مسألة اجتهادية،(...) وجب القول إن ما حدث كان تعبيرا عن فراغ دستورى كبير في نظام الحكم، الذي قام بعد وفاة النبي"[353] وقد عبر الخطاب المدروس عن هذا الفراغ الدستوري بلغتنا المعاصرة، وحصره في ثلاث قضايا هي " (1) عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة(...)، (2) عدم تحديد مدة ولاية (الأمير) (...)، (3) عدم تحديد اختصاصات (الخليفة)"[354] لقد كان النموذج المسيطر على المخيال الاجتماعي السياسي هو نموذج أمير العرب، ولكن ذلك النموذج أصبح غير كافي مع تطورات الأحداث واتساع رقعة الدولة الإسلامية، وعدم معالجة تلك الثغرات الدستورية، " وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سليمة فقهية فقد بقي القول

---

(352) المصدر نفسه، ص367.

(353) المصدر نفسه، ص368-369.

(354) المصدر نفسه، ص369-370.

الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية (الامرة) بقوة السلاح وفرض نفسه(خليفة). (...) إن افتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله، يدعي (الشرعية الالهية) في مسألة تركها الشرع الالهي للناس، لاختيارهم ورضاهم"[355] وقد رأينا كيف حور العباسيون هذه الشرعية الالهية المزعومة (القضاء والقدر) إلى (الإرادة الإلهية)، إرادة الخليفة من إرادة الله مما فتح الباب أمام الأيديولوجية السلطانية في حضارات الشرق القديم إلى التغلغل في الفكر السياسي العربي،ومثلث الجانب العقلي منه،وجعل فقه السياسة يبرر الأمر الواقع في الماضي والحاضر، " وقد انتهي الأمر كما رأينا إلي صياغة (مبدأ كلي) يلغي المسألة السياسية تماما : مبدأ (من اشتدت وطأته وجبت طاعته)"[356].

وبناء على ما سبق دعا الخطاب النقدي الجابري إلى إعادة تأسيس العقل السياسي العربي،وقدم أطروحة مفادها إن اعادة البناء يجب أن تبدأ من إعادة تأصيل الاصول الأربعة التي سبق وإن استخلصها من تجربة دولة الدعوة المحمدية، سد الثغرات الدستورية الثلاث التي أدت الى الفراغ السياسي الدستورى،والتي أصبحت في وقتنا الحاضر من بيديهيات الفقه الدستورى المعاصر،ونبه الكتاب والباحثين العرب والواقعين تحت تأثير (الماوردي)وغيره من الفقهاء الذين نظروا لنظام الحكم في عصرهم،وانشغلوا بالرد على الشيعة والرافضة أن آراء هؤلاء التي عبرت عن ظروف عصرهم غير ملزمة لنا نظرا لاختلاف الظروف، كما، " أنها لا تمثل (رأيالاسلام) لسبب بسيط هو أنه ليس هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم بل المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه. وفي العصر الحاضر، ليس هناك غير أساليب

(355) المصدر نفسه، ص371.

(356) المصدر نفسه، ص372.

الديمقراطية الحديثة التي هي إرث للإنسانية كلها"[357].

وقد حدد الخطاب النقدى الجابري الطريقة التي يمكن أن تطبق بها الشورى في عصرنا، " إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، و أن تحديد مدة ولاية (رئيس الدولة) في حالة نظام الحكم الجمهورى، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولية أمام البرلمان في حال النظام الملكي والجمهوري معا"[358] و في هذا السياق انتقد الخطاب المدروس الحركات الإسلامية التي ترفض تطبيق الشورى بوسائل ديمقراطية حديثة، ورأي أن موقفها هذا لا مبرر له. و أن قولها إن الخلافة تتم بمبايعة الخليفة من طرف فرد أو جماعة، وإن مدته غير محددة، واختصاصاته لم يعدها لا الكتاب ولا السنة، وصفها بأنها مبررات خاطئة، "أن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، و إنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالماوردى وغيره"[359] آراء فرضتها عليهم ظروف و أحداث عصرهم، إما تقريرا لواقع فرضه الحكام العرب بالقوة، أو ردا على الشيعة والرافضة، وأكد الخطاب النقدي الجابري أن تأصيل الاصول في الفقه الاسلامي ضرورة ملحة، وتساءل في نفس الوقت هل ذلك وحده كافيا لتجديد العقل السياسي العربي؟ و أجاب بالنفي، وكشف عن أن العقل السياسي العربي الذي مازالت تتحكم فيه(القبيلة، والغنيمة، والعقيدة) فإن تجديده يتطلب تجديد هذه المحددات، لأن تجديدها يفسح المجال أمام النهضة والتقدم، ولكن كيف يتم تجديدها؟ " و هذا التجديد، تجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة"[360] ولكي يتم ذلك دعا الخطاب

(357) المصدر نفسه، ص372.

(358) المصدر نفسه، ص372.

(359) المصدر نفسه، ص373.

(360) المصدر نفسه. 373،

النقدي الجابري الباحثين العرب الى نقد الماضي والحاضر خاصة وأن الماضي مازال يشكل جزاء من وعينا وواقعنا أي ما يؤسس الشعور واللاشعور السياسي، أي المحددات الثلاثة السابقة، التي حكمت تحرك العقل السياسي العربي في الماضي والحاضر، بالرغم من طموح المشروع النهوضي العربي على تجاوزها منذ أزيد من مائة عام، بغرسه نوعا من الحداثة سواء على المستوى الايديولوجي، أو الاقتصادي، وشكلت المحددات الثلاثة المكبوت، الذي انفجر في العقود الأخيرة من هذا القرن على شكل عشائرية وطائفية وتطرف ديني، " لقد عاد (المكبوت) ليجعل حاضرنا مشابها لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا، فأصبحت (القبيلة)محركا للسياسة و أصبح (الريع)جوهر الاقتصاد عندنا و أصبحت (العقيدة)أما ريعية تبريرية، و أما خارجية (نسبة الى الخراج)"[361] وقد حدد الخطاب النقدى الجابري مهام الفكر العربي لتجاوز محددات العقل السياسي العربي الثلاث نوجزها فيما يلي: -

1. تحويل القبيلة الى لا قبيلة أي الى مجتمع مدني لفتح الباب امام تكوين مجال سياسي حقيقي.

2. تحويل الغنيمة إلى اقتصاد (ضريبة) تحويل الاقتصاد الريعي إلي اقتصاد إنتاجي.

والعمل على نقد الاقتصاد الر يعي والعقلية الريعية التي تسود البلاد العربية من أجل فسح المجال لقيام وحدة اقتصادية عربية، وهي وحدها القادرة على إرساء قواعد اقتصادية لتنمية عربية مستقلة.

---

(361) ومن عوامل عودت المكبوت الاستعمار وامتداداته، وانخراطنا في الحداثة العصرية من فوق دون نقد الجذور، مما أدى الى نكسات وإحباطات فتحت الباب لعودة المكبوت الذي كنا نعتقد اننا تخلصنا منه.

المصدر نفسه، ص373-374.

3. تحويل (العقيدة) إلى مجرد رأي بالتحرير من التفكير الطائفي المتعصب،لفسح المجال أمام حرية الفكر والاختلاف والمغايرة " أن تحويل (العقيدة) إلى رأى معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي،دينيا كان أو علمانيا،وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي "[362] وبناء على ما سبق فأن تحقيق نهضة عربية،وتحقيق الوحدة العربية مرهون بالإجراءات والنشاط الذي سيكون به الفكر العربي المعاصر في نقد التراث ونقد الماضي والحاضر في مختلف جوانبه نقد المجتمع،ونقد الاقتصاد، نقد العقل العربي المجرد والسياسي لأن بدون حركة النقد هذه يصبح الكلام على النهضة والوحدة العربية مجرد حلم،وأن ما قام به الخطاب النقدي الجابري من جهود نقدية و كما وصفها هو نفسه،هي مجرد تدشين لمرحلة جديدة على المستوى الفكري والاجتماعي والسياسي في الفكر العربي، " وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحا لأمد طويل ... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كـ (فاتحة) لقول جديد "[363]، وتدل هذه العبارة التي ختم بها الخطاب النقدي الجابري نقده للعقل السياسي على سعة أفقه وتفتحه وعمق نقديته.

ثالثاً ـ الهدف من النقد السياسي في الخطاب النقدي الجابري:

تميز الخطاب النقدي الجابري بطموحاته وأهدافه،التي عمل ومازال يعمل على تحقيقها في خطوات ثابتة تميزت بالجرأة في طرح الأسئلة والإشكاليات والمفاهيم والقضايا التي يعاني منها الفكر العربي في مختلف جوانبه،ففي نقده للوحدة كان من أهدافه، " لقد كان هدفنا (...) إبراز بعض المعطيات التي من شانها أن تساعد على اكتساب رؤية أوضح لقضية (الوحدة) كما طرحت في المغرب و المشرق منذ أواخر القرن الماضي

(362) المصدر نفسه،ص374.

(363) المصدر نفسه،ص374.

وأوائل هذا القرن، وكيف ينبغي أن تطرح اليوم في ضوء معطيات الواقع الراهن"[364] وكان من ضمن أهدافه كذلك ليس تمجيد تلك المحاولات، " أقول هذا ليس من أجل التذكير بواقع تاريخي عنيد، بل من أجل أن تعطى الكلمات معناها، والآمال والطموحات وزنها وثقلها"[365] كذلك " (. . .) المساهمة في فضح هذا الغموض الذي يلف مفهوم (الوحدة) في الوعي العربي الحديث والمعاصر واقتراح بعض التحديات الأولية التي نعتقد أنها ستساعد على فتح الطريق أمام رؤية أوضح لقضية الوحدة، الوحدة العربية كما يجب أن تعالج نظريا وعمليا في ضوء معطيات الواقع من جهة والتطلع إلى تغيير هذا الواقع من جهة أخرى"[366] هدف الخطاب النقدي الجابري إذن تغيير الواقع العربي على ضوء الإمكانيات المتاحة والممكنة،لفسح المجال لتحقيق أهداف أبعد " إن هدفنا هنا هو أننا نبحث عن (الاختلاف) بهدف تعميق الاتفاق"[367] وخلاصة القول إن الخطاب النقدي الجابري رمى من نقده لمفهوم الوحدة إلى تكوين رؤية واضحة عنها من اجل وحدة أشمل،وأمتن مبنية على أسس عقلانية واقعية.

أما أهداف الخطاب النقدي الجابري من نقد العقل السياسي،هو تدشين مرحلة جديدة تبنى على أسس عقلانية نقدية كما جاء في النص التالي، " وما هذا (. . .) ألا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام مازالت كلها ممكنة تنتظر من يفك العقال عنها والحصار"[368] وقد رمى الخطاب المدروس كذلك إلى فتح باب المناقشة والحوار في الساحة الفكرية الثقافية العربية، " وهل يطمح الباحث، الذي

---

(364) الجابري (محمد عابد): اشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص 97-98.

(365) المصدر نفسه،ص110.

(366) المصدر نفسه،ص89.

(367) الجابري (محمد عابد): حوار المشرق والمغرب. ص65.

(368) الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي، ص363.

يبحث عن الطريق، إلى أكثر من إشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟ "[369] معلنا أن نقده للعقل السياسي والسياسة العربية هدفه تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي.

وقد رمى الخطاب النقدي الجابري إلى إبراز بنية العقل السياسي العربي،التي كشف أنها مسكونة ببنية المماثلة بين الإله والأمير كيفما كان خلفية أو ملكا أو رئيسا أو زعيما،هذه البنية التي أسست اللاشعور السياسي العربي الإسلامي على نموذج(المستبد العادل)في مختلف المذاهب الدينية والاتجاهات الإيديولوجية (الفرق)، " إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعتري طرفيها (الثابت البنيوي هو علاقة المماثلة بين الإله والأمير)"[370]

أما الهدف البعيد الذي رمى الخطاب النقدي الجابري إلى تحقيقه وهو خدمة الإسلام "هدفه تجديد الفهم للإسلام بوسائله الخاصة، وسائل الحضارة العربية طبعا، معززة ومؤيدة بماكسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر. باختصار، طموحي كان ولايزال هو عقلنة فهمنا للإسلام دينا ودنيا.(. . .) أن يعقلن فهمنا للإسلام كمسيرة حضارية، كدولة وسياسة. وربما أطمح أيضا لأن نتمكن يوما من تجاوز المعادلة الصعبة الخاصة بالأصالة/ المعاصرة إذا استطعنا أن نعقلن فهمنا للدين والدنيا معا"[371] كان هذا هدفه بالنسبة لنقد العقل السياسي في التراث العربي،وله أهداف أخرى من نقد العقل السياسي العربي المعاصر،الذي وصفه بالجامد والدوغمائي وهو يرمي إلى" ومهمتي هنا في هذه اللحظة التاريخية هو أن أخلخل هذه الدوغمائية دون أن أتخذ من المواقف ما يثير ردود أفعال سلبية. أريد أن أجادل بالتي

(369) المصدر نفسه، ص10.

(370) المصدر نفسه، ص356.

(371) الجابري (محمد عابد): التراث و الحداثة، ص 340.

هي أحسن وأدخل إلى قلب كل شخص كي نحقق نوعا من القاعدة المشتركة التي نفكر من خلالها لنختلف، ثم عندما نختلف قد نتفق في النهاية على خلاصة عامة"[372] كما دعا جميع الاتجاهات الفكرية العربية في وقتنا الراهن إلى مراجعة نفسها وقد " يساعد فعلا على حمل كوادر المثقفين العضويين في جميع هذه التنظيمات الإسلامية والقومية والماركسة وغيرها على مراجعة قوالبهم وتفكيرهم وتجديد تفكيرهم لينتجوا خطابا يواجهون به الجماهير. يجب ألا نطمح في المستحيل"[373] بذلك رمى الخطاب المدروس إلى تحقيق حد أدنى من التفاهم بإيجاد قاعدة مشتركة بين المثقفين في مختلف الاتجاهات، ولن يتم ذلك ألا بنوع من الانفتاح، ومراجعة أفكارهم وإحكامهم الدوغمائية، حتى يتمكنوا من إنتاج خطاب يصلون به إلى الجماهير العربية، وإن كان الخطاب النقدي الجابري بحكم طبيعته الفلسفية لا يطمح أن يصل إلى الجماهير بصورة مباشرة، ولكن يتوسط المثقفين العضويين العاملين في التنظيمات المختلفة.

(372) المصدر نفسه، ص349.

(373) المصدر نفسه، ص359.

مسار البرهنة والحقول المرجعية والخصائص والمسار النقدي في الخطاب النقدي الجابري

نلقى في هذا الفصل نظرة مجملة - وفى الوقت نفسه مختصرة - على الوسائل التي وظفها الخطاب النقدي الجابرى في إقناع قارئه(أي مسار البرهنة)، ثم نعرج على الحقول المرجعية التي استفاد منها وشكلت حقله المرجعي، ثم نعرض لأهم الخصائص التي استخلصناها من قراءتنا للخطاب موضوع الدراسة، بعدها نلقى نظره كلية على المسار النقدي فيه، كيف تطور ونكشف عن المنعرجات والانحناءات التي مر بها والثوابت والمتغيرات التي شكلت هيكله.

أولاً: مسار البرهنة في الخطاب النقدي الجابرى[1]:

نود في البداية أن نسجل ملاحظة وهو ندرة الأمثلة، والقياس في الخطاب النقدي الجابري، وهذا أمر طبيعي في خطاب تصدى لنقد القياس كآلية فكرية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، والثقافة العربية القديمة.

---

(1) سنركز على دراسة الحجج من زاوية المضمون، وليس الشكل تدعيما لمنهجنا في هذه الدراسة، وهو تحليل المضمون، وسيقتصر دورنا في هذا المبحث على مفصلة الحجج داخل الخطاب المدروس دون تدخل كبير منا.

وقد لاحظنا سيطرة الأسلوب الاستدلالي العقلي المنطقي[2]، وطغت على بنائه أساليب الخطاب المعاصر مثل الحوار والمحاورة، والبراهين العقلية المنطقية، والاستقراء والسبر والتقسيم، والحفر عن العلل والأسباب الخفية الفكرية والاجتماعية، والواقعية، والسياسية، التاريخية والعقائدية والنفسية، استعمل الخطاب النقدي الجابرى بعض المقارنات وكان الهدف من أغلبها كما نبه في عدة مواضع إبراز الفرق وليس القياس، مثل مقارنته مفهوم العقل في الثقافة العربية بنفس المفهوم في الثقافة اليونانية والثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، والملاحظة السابقة لا تنفى خلو الخطاب النقدي الجابرى من بعض الأمثلة، التي نسجت داخل استدلالات وحجج، وعند تصنيفنا للحجج حسب المضمون في الخطاب المدروس وجدنا جلها حجج تاريخية ثقافة، وبعض الحجج النفسية، وبعض الحجج الطبيعية، كما استخدم الأمثال العربية.

أ ـ الحجج الثقافية:

وجدنا عددا من الحجج ذات المضامين الثقافية نورد منها بعض النماذج.

الأطروحة 1: نصها (إن المحتوى المعرفي في الفلسفة الإسلامية، بل في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة يشكل في معظمه مادة معرفية ميته غير قابلة للحياة من جديد، أما بالنسبة للمضمون الإيديولوجي فالأمر يختلف أن له بشكل من الأشكال(حياة أخرى) يظل يحيا هاهنا على مر الزمن في

(2) "النص الاستدلالي هو ما كانت عناصره، مقترنة بعلاقات استدلالية (...) فقد يكون النص استدلاليا من الصنف التدرجي الذي تسبق فيه المقدمات النتيجة أومن الصنف التقهقري الذي تأتى فيه النتيجة قبل بيان المقدمات".
عبد الرحمن (طه): في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص28.

صور مختلفة).وأخذ الاستدلال على هذه الأطروحة شكل استدلال تقهري وهذا نصه، "إن المحتوى المعرفي للفلسفة أية فلسفة، يحيا حياة واحدة، فهو عندما يموت مرة واحدة وإلى الأبد، فلا يمكن أن يكون له أي نوع من(الحياة الأخرى) بعد موته.لقد أسس الفلاسفة الإسلاميون، وفلاسفة القرون الوسطى عامة، فلسفتهم على طبيعيات أر سطو، وقد مات المحتوى المعرفي في جميع تلك الفلسفات بميلاد العلم الحديث ... وأسس ديكارت فلسفته على فيزياء غاليلو التي أغناها ديكارت نفسه وقد انتهى المحتوى المعرفي في الديكارتية بقيام فيزياء نيوتـن التي أسس عليها كانـط فلسفته هذه الفلسـفة التي

تداعت هي الأخرى بتداعي العلم النيوتوني مع ظهور نظرية الكم والنظرية النسبية ..." ،[3] ويدعم استدلاله السابق بحجة ثقافية أخرى أخذت شكل استدلال حجاجى[4] وهو، "المحتوى المعرفي علم والعلم له تاريخ، وتاريخ العلم هو - كما قال بأشلار - تاريخ أخطاء العلم، ولذلكم يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة موته واحدة وإلى الأبد، لأنه عندما يدخل التاريخ يدخله كـ (أخطاء)فيموت وينعدم ولا يمكن أن ينبعث بعد، لأن الخطألا تاريخ له"[5].

ونجد استدلالاً تدرجي، وهو الذي تسبق فيه المقدمات النتيجة، ويتداخل مع استدلال تقهقري هذا نصه، "وبعبارة أخرى فإن ما ندعوه بـ (الفلسفة

(3) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث.ص 48،

(4) الاستدلال (الحجاج)، "......... كأن يعتمد (المحاور)في بناء النص على الصور الاستدلالية مجتمعه إلى مضامينها أوثق اجتماع، وكأن يطوى الكثير من المقدمات والنتائج (...)كأن يذكر دليلا صحيحا على قوله من غير أن يقصد التدليل به، وأن يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم (....) كل سبيل استدلالي يكون هذا وصفه، فهو سبيل احتجاجي لابرهاني".

(5) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث. ص48.

الإسلامية)لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)،كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم،بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأ هداف أيديولوجية مختلفة متباينة"[6]،وكانت النتيجة التي استخلصها الخطاب النقدي الجابرى من هذا الاستدلال هي، "إن التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ"[7].

وقد دعم الخطاب النقدي الجابرى أطروحته السابقة بأطروحة أخرى.

الأطروحة 2: نصها، "إن عملية الترجمة كما تمت في العصر العباسي الأول،وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة،لم تكن عملا (بريئا) أي عملا ثقافيا (محايدا) اقتضاه التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءا أساسيا في إ ستراتيجية عامة واجهت بها الدولة الجديدة،دولة بنى العباس،القوى المناوئة لها والتي كانت على رأسها الأرستقراطية الفارسية الموتورة التي قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت في الواجهة السياسية الاجتماعية"[8]،وأثبت هذه الأطروحة باستدلال تقهقري مكون من المقدمات الآتية،المقدمة الأولى، " لقد أدركت الأرستقراطية الفارسية التي ركبت التشيع لـ "آل البيت "في ثورتها على الدولة الأموية، أن السلطة في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك هي بالدرجة الأولى للإيديولوجيا (...) وهكذا شنت الأرستقراطية الفارسية الموتورة هجوما إيديولوجيا واسع النطاق مستعملة

(6) المصدر نفسه،ص31.

(7) المصدر نفسه، ص31.

(8) المصدر نفسه،ص36.

تراثها الثقافي الديني الرزاد شتى ـ المانوى - المزدكى، والهدف هو التشكيك في الدين العربي وهدمه وصولا إلى الإطاحة بسلطة العرب ودولتهم"[9] المقدمة الثانية، "وقد تصدت الدولة العباسية الفتية لهذه الهجومات فشجعت المعتزلة وتبنت مذهبهم من جهة وعملت على استقدام كتب العلم والفلسفة من خصوم الفرس التقليديين (الروم=واليونان)وترجمتها ونشر محتوياتها من جهة أخرى "، المقدمة الثالثة، "أن (حلم)المأمون - سواء كان حقيقيا أو مصطنعا - لم يكن حلماً بريئاً . . . لم يكن من أجل أرسطو ذاته بل من أجل مواجهة زرداشت ومانى ".[10]، المقدمة الرابعة، "لقد تحددت وظيفة الفلسفة العربية الإسلامية، إذن، منذ أن كانت مجرد مشروع أي منذ ابتداء الترجمة.لقد أريد منها أن تكون سلاحا ضد الهجومات الغنوصية أي ضد الهجوم الإيديولوجي الذي كان يهدف إلى ضرب الدولة في الصميم"[11].

وقد عزز الخطاب النقدي الجابرى استدلاله على الحجة السابقة باستحضار عدة أمثلة وهى، "لقد دشن الكندي عملية (تعريب)الفلسفة وتبيئتها، عملية توظيف المادة المعرفية المنقولة عن علوم الأقدمين، في الصراع الإيديولوجي الذي خاضه المفكرون المتنورون في المجتمع العربي الإسلامي في عصره والعصور اللاحقة له ضد القوى الرجعية والمحافظة التي لجأت من جهتها إلى توظيف جديدا للغنوصية (=التصوف)والنصية (الفقه لا الكلام) معا، رغم تنافرهما"[12]، مثال آخر يدعم الأطروحة السابقة، "ويأتي الفارابي بعد الانقلاب السني على المعتزلة، وأثناء الانقلابات البويهية ـ الحمدانية ـ الشيعة على أهل السنة، على (الخلافة) التي أصبحت اسما بدون مسمى، وفى وقت أخذت فيه الإمبراطورية العربية في التفكك إلى دويلات

(9) المقدمة الأولى والثانية في الصفحة نفسها.

(10) المصدر نفسه، ص36.

(11) المصدر نفسه، ص36.

(12) المصدر نفسه، ص38.

متنافسة متناحرة والصراع الإيديولوجي يتشعب مع كثرة المذاهب والملل، (...) يأتي الفارابي، إذن، لينادى بإعادة الوحدة إلى الفكر وإلى المجتمع معا"[13]، بذلك أثبت الخطاب النقدي الجابرى أطروحته، وأكد في الوقت نفسه استمرار الفلاسفة العرب في التوظيف الإيديولوجي للفلسفة مع الكندي والفارابي.

الأطروحة 3: تكشف اختلاف مسار الفلسفة في المغرب والأندلس، عن مسارها في المشرق، وأخذت شكل استدلال تقهقري وهذا نصها، "منذ البداية تنطلق الفلسفة في المغرب والأندلس من رفض الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق"[14] أما المقدمات التي استنتج منها هذه الأطروحة فهي كما يلي المقدمة الأولى، " لقد ا ستعاد ابن باجة وعى الفارابي ولكن بروح نقدية مما جعله أقل إغراقا في الحلم"[15]، المقدمة الثانية، "وهاهو ابن طفيل يتصدى في قصته (حي ابن يقظان) للكشف عن : (أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس الإمام ابن سينا) بنفس الروح النقدية الواقعية فيربط تلك (الحكمة) بأصلها المشرقي الحرانى بطريقة ذكية، ويختم القصة بإبراز فشل المدرسة الفلسفية المشرقية في تحقيق مشروعها في إنشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر واقعا يرفض نفسه، وهو أن لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف"[16]، المقدمة الثالثة، "ذلك مقال في المنهج جديد أسس عليه ابن رشد خطابه الفلسفي الأصيل. لقد بنى فلاسفة المشرق خطابهم الفلسفي على (قياس الغائب بالشاهد) فقاسوا صفات الله على صفات الإنسان، ونظروا إلى "عالم الغيب " بمنظار (عالم الشهادة) قاصدين (صرف الشريعة إلى الحكمة)، فأخطأ وا الطريق

(13) المصدر نفسه، ص38.

(14) المصدر نفسه، ص41.

(15) 4-المصدر نفسه، ص 41.

(16) المصدر نفسه، ص 41-42

وأخطأ وا الهدف، وانتهت أقاويلهم إلى أحد أمرين كلاهما فاسد : (أما رأى مبتدع في الشريعة لامن أصلها، وأما خطافي الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها) فأساء وا إلى الدين والفلسفة معا، ففرقوا من حيث أرادوا أن يجمعوا"[17] المقدمة الرابعة " لا ليس من الممكن دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين فلكل منهما مقدماته وأصوله (...) نقطة البداية في هذا المشروع هو تحرير الفلسفة (فلسفة أرسطو باعتبارها أكمل فلسفة) من الشروح الخاطئة والتأويلات المنحرفة والرجوع بها إلى الأصل، إلى قراءة أرسطو بأرسطو....ذلكـ ما يجب العمل به في الشريعة أيضا: يجب نبذ أقاويل المتكلمين والرجوع إلى الأصل، وإعادة بناء القول الديني من داخله على أساس أن القرآن يفسر بعضه بعضا، هنا أيضا يجب قراءة القرآن بالقرآن......وذلكـ هو التأويل"[18]، بذلك برهن الخطاب النقدي الجابرى على اختلاف الفلسفة في المغرب والأندلس منذ البداية عن نظيرتها في المشرق العربي، وقد توج ابن رشد الفلسفة في المغرب بخطاب فلسفي عقلاني نقدي واقعي، بعد أن تحرر من الجهاز المفاهيمي الايبيستيمولوجي الذي كرسته المدرسة الفلسفية في المشرق العربي.

نلاحظ نموذجا آخر من الأساليب التي استخدمها الخطاب النقدي الجابرى في بناء هيكله وهو أسلوب التعليل والكشف عن الأسباب ففي اختياره العقل العربي موضوعا للنقد قدم الأسباب الآتية، "(...) إننا اخترنا القيام بالنقد الايبيستيمولوجى، نقد آليات المعرفة وأسسها وليس بالنقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين، وإننا بسبب ذلكـ نفضل عبارة (العقل العربي)على (العقل الإسلامي)، لما كان للغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل تلكـ الآليات وبناء تلكـ الأسس، ولأن عبارة (العقل

(17) المصدر نفسه، ص42.

(18) المصدر نفسه، ص42.

الإسلامي)لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة (العقل المسيحي)في الثقافة الأوروبية ونحن ليس من اهتمامنا ولا من اختصاصنا التحرك في إطار (العقل الديني)".[19]

الأطروحة 4: ألح فيها الخطاب النقدي الجابرى على ضرورة النقد المستمر للعقل العربي ونصها، "إن نقد العقل،أعني المراجعة العلمية المتواصلة لأدوات التفكير وآلياته ضرورة حيوية لكل ثقافة "،ويقدم لنا حججه وأدلته مدعمة بأمثلة من الثقافة العربية والغربية وهذا نصها، "وقد كانت الثقافة العربية الإسلامية ثقافة حية منتجة عندما كانت أدوات التفكير فيها موضوع تفكير،موضوع نقد.وقد توقفت من النمو وجمد النشاط فيها وانحطت عندما توقف التفكير داخلها في العقل وقدرته في اتجاه تسويده والخضوع لاحكامه أما عندما تنكر الناس للعقل، أما عندما راحوا يطلبون الحقيقة داخل (نفوسهم) وليس بواسطة عقولهم فلقد حصل التقوقع والانكماش والانحطاط والنهضة الأوروبية نفسها منذ ديكارت إلى اليوم هي، في بعض مظاهرها،المظهر الأهم والأقوى،حديث مسترسل عن العقل،نقد متجدد للعقل".[20]

الأطروحة 5: أثبت الخطاب النقدي الجابرى،أطروحة حول مشروع ابن وهب في كونها تمثل الحقل البياني العربي المحض،باستدلال أخذ شكل برهان هندسي،وهذا نص الأطروحة، "مشروع ابن وهب مشروع بياني محض وهو يجمع بين البحث الأصولي الذي دشنه الشافعي والبحث البلاغي الذي طوره الجاحظ وركزه على محور العلاقة بين اللفظ والمعنى،هذا بالإضافة إلى ما أنجزه الأصوليون والمتكلمون في موضوع الخبر والقياس وشروط اليقين ودرجات الصدق... يتعلق الأمر إذن بنظرية في المعرفة بيانية على

(19) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص131.

(20) المصدر نفسه،ص320.

جميع المستويات"[21]،ويقدم لنا الخطاب النقدي أدلته التي اثبت بها أطروحته وهي الدليل الأول "هي بيانية على المستوى المنطقي الداخلي الذي يحكمها فهي مؤسسة على مفهوم (البيان) بوصفه يعنى في آن واحد (التبين) و(التبيين) أي الظهور والإظهار والفهم و الإفهام والتلقي والتبليغ" الدليل الثاني، "وهى بيانية على مستوى المحتوى المعرفي لأن المادة المعرفية التي اعتمدها ابن وهب،أعنى التي فكر فيها وبواسطتها، تنتمي كلها إلى عالم البيان : القرآن والحديث والنحو والفقه والأدب العربي شعرا ونثرا،'ن جميع أمثلة ابن وهب أمثلة تراثية،عربية إسلامية،وهو يفكر داخل هذا التراث العربي الإسلامي (الخالص)لا خارجه ولا هامشه"[22]، الدليل الثالث، "هي بيانية على مستوى المضمون الإيديولوجي، بتجلي ذلك واضحاً في كون السلطة الأساسية الموجهة في كل ما كتبه ابن وهب هي العقيدة الإسلامية و وسائل ضبطها و شرحها.و هكذا يحتل (الخبر) مركزا رئيسيا أوليا يوازن مركز (النظر) إن لم يكن أقوي منه ذلك على مستوي اكتساب المعرفة"[23]،الدليل الرابع، " أما على مستوي وظيفتها الأيديولوجية فهي إما تفيد (العلم) أي وجوب الاعتقاد (في الله و وحدانيته...) و أما تفيد العمل أي وجوب أداء التكاليف الشرعية المفروضة (الصلاة،الصيام ......) وأما تفيد العلم والعمل معا"[24]،الدليل الخامس، "هي بيانية على مستوى الأساس الايبيستيمولوجى الذي تقوم عليه وهذا الأساس هو الذي انطلق منه ابن وهب حينما جعل (البيان)خاصة مميزة للإنسان وجعل العقل المؤسس لهذا البيان قسمين : موهوبا ومكسوبا، أن الأساس الايبيستيمولوجى للنظرية البيانية في المعرفة هو هذا النوع من التصور للعقل : تصور العقل على أنه

(21) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي.ص31- 32.

(22) المصدر نفسه، ص 32.

(23) المصدر نفسه، ص 32.

(24) المصدر نفسه، ص 32.

غريزة في الإنسان لا تؤدى وظيفتها.بل لا يكتمل وجودها إلا بما يكتسبه الإنسان من معارف إما بواسطة الخبر وإما بواسطة النظر والنظر ليس نظر العقل في مبادئه،فهو مجرد غريزة خال من كل محتوى سابق،بل نظر العقل في (الدليل)والدليل يقع خارج العقل وليس داخله،إنه أشياء العالم بوصفها علامات أو إمارات شاهدة على مدلولات غائية"[25] .

الأطروحة 6: بنفس الأسلوب الاستدلالي يبرهن الخطاب المدروس على أطروحته الآتية: نصها، "يحتل (القياس) موقفا مركزيا في التفكير البياني، بل يمكن القول أن التفكير البياني إنما هو (بياني)لأنه يقوم على (القياس)، كما أن العلوم البيانية الاستدلالية من نحو وفقه وكلام وبلاغة إنما كانت (استدلالية)لاعتمادها القياس منهجا"[26].ويبرهن على أطروحته هذه بالأدلة الآتية، وهذا نصها، "وهكذا فإذا كان (القياس)أصلا من أصول التشريع في الحقل المعرفي البياني،سواء في النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة،فهو كذلك أصل منهجي،أعنى أنه المنهاج المفضل في التفكير البياني، فلا غرابة إذا وجدنا البيانين، بمختلف اختصاصاتهم، يهتمون بالقياس، ليس فقط على صعيد الممارسة، فهم جمعيا يمارسونه بشكل من الأشكال، بل أيضا على صعيد التنظير له، ومن هنا كان مبحث القياس من أكثر المباحث تشعبا في علم الأصول بصورة عامة (أصول الفقه والنحو والكلام...)[27]، كانت هذه نماذج من الحجج الثقافية المعرفية في الخطاب النقدي الجابرى التي طغى على بنائها الطابع الاستدلالي.

ب ـ الحجج النفسية :

عثرنا في الخطاب النقدي الجابرى على بعض الحجج ذات البعد

(25) المصدر نفسه، ص32.

(26) المصدر نفسه، ص139.

(27) المصدر نفسه، ص 139.

النفسي، نورد نموذجا منهما، ففي محاولته معرفة الغموض الذي يلف موقف ابن الحنفية من الوصية، يقدم لنا الحجة الآتية، "الحق أن(الحفر السيكولوجي)مثله مثل التحليل النفسي، ليس مجرد تخمين، بل هو يعتمد على شهادات وإمارات.ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعانى بسبب وضعية أمه، ويزكى بالتالي ما ذهبنا إليه، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص ابنيه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى وبكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه"(28)

جـ - حجج طبيعية :

وجدنا بعض الحجج الطبيعية التي استخدمها الخطاب النقدي الجابرى، وقد ورد بعضا منها خاصة في الفصل المخصص للنقد الثقافي في الخطاب النقدي الجابرى، ونعرض هنا نموذجا منها يبرز فيه الخطاب المدروس أهمية الثقافة في المجتمع وهذا نصها، " إن الثقافة أصبحت اليوم، مثلها مثل الهواء، تدخل كل بيت، وتغزو كل قلب، وتقتحم كل عقل مهما كان مستوى يقظته أو درجة غفوته"(29).

د ـ حجج بالأمثلة :

لا يخلو الخطاب النقدي الجابري من بعض الأمثلة، التي استخدمها لأغراض مختلفة ـ فيما عدا القياس عليها واتخاذها نموذجا - وقد وجدنا أمثلة تفيد التماثل أحيانا، وتفيد التقريب أحيانا أخرى، وتبرز التباعد والاختلاف تارة، وتفيد الانتقال تارة اخرى، كما استحضر بعض(الأمثال العربية).

(28) الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربى.ص274.

(29) الجابري (محمد عابد): رؤية تقدمية. ص 54.

1 ـ أمثلة تفيد التماثل :

مثال1: يؤكد على التواصل و ينقد الانفصال ونصه، "إن الفصل بين الفكر الغربي و الفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة، فصل تعسفي لا علمي، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي وما هو اسلامي، أو بين ما هو عربي إسلامي وما هو غير عربي و غير إسلامي عملية تعسفية لا علمية ..."[30].

مثال 3: يبرز فيه الخطاب النقدي الجابري علاقة التصوف الإسلامي بالفكر الهرمسي، الذي لا يدرك فيه الإله لا بالحس ولا بالعقل،إضافة إلى ترتيب العقول التي تليه و يماثله في التصوف الإسلامي آراء الكرماني، وهذا نص المثال، "نحن إذن أمام التصور الهرمسي للإله المتعالي الذي لا يدرك بالحس و لا بالعقل، وإلى جانبه، ودونه مرتبة، ما يعبر عنه الكرماني تارة ب(الموجود الأول) وتارة (بالمبدأ الأول) ..."[31]،وفى نفس السياق نورد مثال آخر يوضح فيه الخطاب المدروس العلاقة بين التصوف بالانتشار،في الفكر الهرمسي وأشكال من التصوف الإسلامي وهذا نصه،(ذلك هو التصوف بالانتشار، وهو يذكرنا بطرق متصوفة الإسلام القائلين بـ(الاتحاد) و(الفناء)و(وحدة الشهود)..."[32].

مثال 4[33]: يبرز علاقة ابن خلدون بمجتمعه وتماثلها مع علاقة ماركس بمجتمعه وهذا نصه، "لقد مارس ماركس الحياة الاجتماعية في عصره، بكل أبعادها ممارسة نضالية فمكنه ذلك من إعطاء (الحلم الألماني) معناه المشخص، من تحليل بنية المجتمع الرأسمالي في عصره واكتشاف قوانين

(30) الجابري (محمد عابد): التراث و الحداثة. ص 40.

(31) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربى. ص205.

(32) المصدر نفسه، ص 180.

(33) نسجل هنا ملاحظة وهى ان هذا المثال ورد فى المرحلة الأولى من النقد الايدلوجي قبل ان تتضح رؤية ومنهج الخطاب النقدي الجابري.

تراكيبها وقوانين تطورها، أي اكتسب وعيا صحيا مكنه من النظر إلى التاريخ نظرة علمية، ومثل ذلك فعل ابن خلدون قبله بقرون لقد عاش معترك الحياة في عصره، فتعرف على دقائق مجتمعه واكتشف قوانين تركيبها وتطوره، بالقدر الذي كان يسمح به تقدم المعرفة البشرية آنئذ - فمكنه ذلك من اكتساب رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي"[34].

2 ـ أمثلة تفيد التقريب:

مثال 1: لقد جاء هذا المثال في الخطاب النقدي الجابري في سياق إقناع القارئ بضرورة استعارة المفاهيم، و المنجزات العلمية في هذه المرحلة من تطورنا نحن العرب، وهذا نصه"وكما أننا لا نستطيع أن نجعل صوتنا يسمع من بعيد إلا باستعمال هذا المكبر للصوت(ميكروفون) وهو آلة نستوردها من الغرب لنوظفها فيما هي صالحة له، فكذلك لا يمكن أن نقيم لأنفسنا فهما جديدا لثقافتنا الماضية، ولا بناء ثقافة جديدة، إلا باستعمال أدوات جديدة من هذا النوع، أعني مفاهيم ومناهج الفكر المعاصر: غير أن هذه تفقد كل قيمتها إذا لم ننجح في تبيئتها، وإذا لم نجعلها مطاوعة لموضوعاتنا، إذا لم نعطيها مضامين و حمولات من واقعنا"[35].

مثال 2: يفيد التقريب ونصه"لقد تطلعت البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر إلى تشييد دولة الحرية و الإخاء و المساواة، دولة العدل والعقل، وكان رسو، بعقده الاجتماعي، المعبر عن تلك التطلعات، فلماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى"[36].

مثال 3: من أجل إقناع القارئ باستعادة الروح الرشدية، قرب الخطاب

(34) الجابري (محمد عابد): رؤية تقدمية. ص112.

(35) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص184.

(36) الجابري (محمد عابد): نحن و التراث. ص86.

النقدي الجابري الفكرة بالأمثلة الآتية: "ونحن حينما ندعو إلى استعادة الروح الرشدية لا نعنى أكثر من جعلها حاضرة في فكرنا ونظرتنا وتطلعاتنا بمثل ما هي حاضرة في فكر الفرنسيين الروح الديكارتية، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الإنجليز الروح التجريبية التي أسسها لوك وهيوم. و الواقع أننا إذا تساءلنا : ماذا بقي من الديكارتية في فرنسا أو من تجريبية لوك وهيوم في إنجلترا فإننا سنجد شيئا واحدا نعبر عنه بالروح الديكارتية بالنسبة لفرنسا و الروح التجريبية بالنسبة لإنجلترا ذلك ما يشكل خصوصية كل منهما، فلنبن خصوصيتنا "(37).

3 ـ أمثلة تفيد التباعد والاختلاف :

مثال 1: يكشف تباعد و اختلاف نظرة العرب بين الأمس واليوم إلى الليبرالية، تماما مثلما أن حقيقة الفكر الليبرالي الأوروبي، فكر القرن الثامن عشر، بالنسبة لرواد النهضة العربية الحديثة هي ما كانوا يبحثون عنه في هذا الفكر : الحرية، المساواة، العدل، الديمقراطية، العقلانية(....) ومن غير شك فان نظرتنا نحن عرب النصف الثاني من القرن العشرين إلى الليبرالية تختلف عن نظرتهم اختلافا كبيرا... أننا نرى فيها الآن الاستغلال الطبقي و التمويه الأيديولوجي و الهيمنة الإمبريالية.... نحن نرى فيها مالم يكونوا يرونه، ولقد كانوا يرون مالم نعد نراه"(38).

4 ـ أمثلة تقيد الانتقال :

مثال 1: يبرز التحول و الانتقال من أسس ابيستمولوجية إلى أخرى، ونصه "ولما كان نظام معنى الخطاب هو ذاته نظام العقل، أو على الأقل يؤسسه نظام العقل، أمكن القول أن الإشكالية البيانية التي كانت من قبل

(37) المصدر نفسه ص 86.

(38) المصدر نفسهن ص 45.

تطرح من خلال الزوج اللفظ/ المعنى قد تحولت مع السكاكي إلى إشكالية تطرح من خلال الزوج نظام الخطاب/ نظام العقل، وبالتالي فالبلاغة التي كانت تقوم من قبل على نشدان التوافق بين اللفظ والمعنى ستصبح مع السكاكي كامنة في تحقيق التوافق بين نظام الخطاب ونظام العقل"[39].

لقد أوضح المثال السابق، كيفية تطور إشكالية اللفظ والمعنى في المنهج البياني من إشكالية اللفظ والمعنى إلى إشكالية نظام الخطاب ونظام العقل على يد السكاكي في البلاغة، وهي أحد العلوم البيانية.

مثال 2 : يوضح تطور العقلانية النقدية في المغرب والأندلس ونصه، " أن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتداد لنفس النزعة لدى ابن باجة وابن طفيل وحسب، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد اتجاه (رد بضاعة المشرق إلى المشرق) في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفى النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (= الكلام)مع ابن تومرت وفي الفلسفة مع ابن رشد"[40].

5 ـ أمثلة الحاقية :[41]

مثال 1: نصه، " الفلسفة الصحيحة تستقى من التاريخ نفسه، لا من خارجه. مثلما أن الفيزياء الصحيحة تستقى من الطبيعة نفسها لا من خارجها"[42].

---

(39) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 89 -90.

(40) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث. ص 43.

(41) التشبيه الالحاقى، (تشبيه إلحاقي، تحول الموصف الجديد إلى مقام صفة تستند بوجه من الوجوه لموضوع خطابي جديد، أي أنه بفضل عامل (الإلحاق)تصبح صفات الموضوعات الخطابية صفات لموضوعات أخرى غيرها ".
عبد الرحمن (طه): في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص 102.

(42) الجابري (محمد عابد): رؤية تقدمية. ص 111.

6 ـ أمثال عربية :

لقد ورد في الخطاب النقدي الجابري بعض الأمثال العربية نورد منهما ما يلي :

مثل 1: ورد هذا المثل أثناء توضيح الخطاب المدروس لهدفه من عقد مقارنة بين الفكر العربي والفكر اليوناني ونصه، " لأنه كما يقول المثل العربي، بضدها تتميز الأشياء "[43].

مثل 2: أورد الخطاب النقدي الجابري هذا المثال عندما كشف أن الخطاب العربي المعاصر يضع زوال الحضارة الغربية كأحد الشروط ى نهضة عربية مرتقبة في المستقبل،وهو "المثل العربي القائل : (ترقب زوالا إذا قيل تم) "[44].

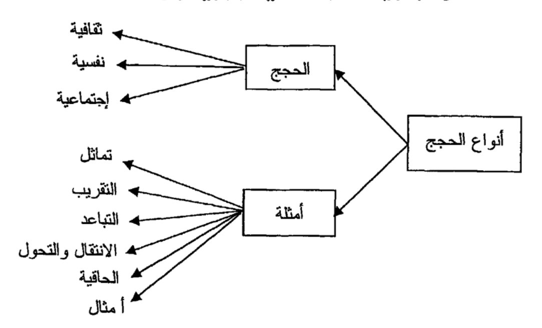
ومن خلال تتبعنا لمسار البرهنة في الخطاب النقدي الجابري، الذي لا ندعي الإحاطة به إحاطة كاملة، وحصره حصرا تاما، لاحظنا أن جل حججه تندرج تحت الحجج الثقافية، إضافة إلى استناده أحيانا على بعض الحجج النفسية، وأحيانا أخرى على بعض الحجج الطبيعية. ولاحظنا أن مسار البرهنة نسج بأسلوب استدلالي عقلاني وحجاجي، وقد غلب على استدلالاته، الاستدلال التقهقري، وبعضها أخذ شكل استدلال تدريجي وبعضنا أخذ طابع الاستدلال الرياضي - الهندسي،كما وردت به بعض الأقيسة، لكن مع مراعاة شروط القياس،ولم يبرز لديه كآلية ذهنية بذلك استطاع الخطاب النقدي الجابري تجاور المنهج العربي في التفكير المبنى على القياس قديما وفى الفكر العربي المعاصر،حيث استفاد من أساليب الخطاب المعاصر كاللسانيات، وتاريخ الأفكار وأساليب الحفر الجنيالوجى، والإيبيستيمولوجي.

(43) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة. ص 293.

(44) الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر. ص 22.

ترسيمة رقم (25)

توضح حجج الخطاب النقدي الجابري من زاوية المضمون



ثانيا : الحقول المرجعية في الخطاب النقدي الجابري :[45]

تنوعت الحقول المرجعية في الخطاب الجابري، وقد اشتملت على أربعة أقسام : ـ

فصنفناها أولاً : حسب نوع المطبوع، فاشتملت على كتب متنوعة جلها في الفلسفة، وبعضها في الإيبيستيمولوجية، والكتب السياسية وأخرى في المنطق، والعلوم العربية(نحو، لغة، فقه، علم الكلام بلاغة أدب) والقائمة

(45) نقصد بالحقول المرجعية، جميع المراجع التي أشار إليها الخطاب النقدي الجابري في الهوامش أو قائمة المراجع العامة، واستند عليها في تدعيم رأيا، أو فكرة، أو طروحة ماعدا المراجع التي أورد منها نصوص وكانت موضع نقد، من أجل الكشف ولو بشكل مبسط عن المرجعية التي شاركت في تكوينه وبنائه وتطوره، ولا نهدف من وراء ذلك البحث عن أصول ومنابع الحقول المرجعية، ولامدى صحتها، ونكتفي بإعطاء فكرة مبسطة وعامة عن أهم المرجعيات التي أرتكن اليها وكان لها دور في تكوينه وتطوره، لان هدفنا تدعيم قراءتنا للخطاب المعني بالدرس.

طويلة ن كما سنرى لاحقا، كما اشتملت على دوريات، وندوات[46] ومجلات[47]، وتخلو هذه الحقول من الصحف والقصص والروايات. وصنفناها ثانياً: حسب الحقل الثقافي فشملت مراجع باللغة العربية ثم صنفناها ثالثاً: حسب الحقبة التاريخية التي تنتمي إليها، فوجدنا مصادر قديمة من التراث الفكري اليوناني، أخرى من التراث العربي الإسلامي، ومصادر من الفكر الغربي الحديث، والفكر العربي الحديث، فيما ينتمي بعضها إلي الفكر الغربي المعاصر والفكر العربي المعاصر. صنفناها رابعا: حسب مستوى التحليل والنقد في الخطاب النقدي الجابري إلى مصادر استند إليها في التحليل والنقد الإيديولوجي، وأخرى في التحليل والنقد الثقافي، وثالثة غذت التحليل والنقد الايبيستيمولوجي، ورابعة استخدمها في التحليل والنقد السياسي.

إن الحقول المرجعية في الخطاب النقدي الجابري في مستوى التحليل والنقد الأيديولوجي، خاصة في المرحلة الأولى منه التي امتدت بين منتصف الستينات والسبعينات تبدو خالية من مراجع تنتمي إلي الفكر والفلسفة اليونانية، وهى المرحلة التي انشغل فيهما الخطاب المدروس بمشاكل المجتمع المتأخر الفكرية والثقافية، والاجتماعية، وقد كان حضور الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة بارزا، حيث استشهد بأقوال وآراء (أوجست كونت وكوندرسيه، وهودر، هيجل، وماركس، وانجلز، ولينين، وهيريو، وتايلور، وبوبر)، لكن دون أن يحيل القارئ إلي مراجع محددة، أو كتاب معين لأحدهم، وربما يرجع ذلك إلي نوع الكتابة التي مارسها الخطاب المدروس في هذه المرحلة التي اتسمت بالطابع المقالي، فقد كان أغلب إنتاجه حسب العينة المختارة لدراسة عبارة عن مقالات، ومحاضرات، وبذلك لم يراع فيها

(46) ندوات مثل (ندوة ابن رشد)، وندوة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة)، بحوث الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.

(47) نذكر منهما: مجلة (المستقبل)، محلة (دراسات عربية)، مجلة (قضايا عربية)، مجلة (الباحث)، ومجلة (المعرفة) التي تصدر في دمشق، مجلة (شؤون فلسطينية)، ومجلة (اسلاميكا).

الدقة العلمية في الإحالة إلي المراجع كما في البحوث الأكاديمية، كما انتبهنا إلي الحضور الباهت للتراث العربي الإسلامي، بذكر(الغزالي وابن رشد)، دون أن يحيل القارئ إلي مؤلفات معينة لهما، وسمة عدم الإحالة إلي مراجع[48]، التي صبغت الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الأولى من النقد الإيديولوجي، لا تنفي وجود بعض الإحالات، لكنها قليلة، مثل إحالته القارئ إلي بعض المراجع في الفكر العربي الحديث والمعاصر - مثل كتاب(ملقى السبيل) لإسماعيل مظهر، وكتاب(تاريخ الأحزاب الشيوعية) لإلياس مرقص، وكتاب(وجهة نظر) لزكي نجيب محمود.

وإذا كان حضور الحقل المرجعي التراثي العربي ضعيفا في المرحلة الأولى من النقد إيديولوجي، فأنه سيصبح عكس ذلك في المرحلة الثانية منه، وباقي مراحل تطور الخطاب النقدي الجابري - حسب التحقيب المقترح له - بسبب توجهه إلي التراث العربي، حيث اختاره موضوعا للدراسة والنقد.

ومن الصعب ذكر جميع المصادر والمراجع التراثية التي استند إليها الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة، ولهذا اكتفينا بذكر بعض الكتب فقط وهي: الفصل في الملل والأهواء والنحل)لابن حزم، (الحكمة الخالدة) لمسكويه، و(رسائل ابن باجة الإلهية) لابن باجة، و(آراء أهل المدينة الفاضلة)للفارابي، و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد) و(الكليات في الطب) و(تهافت التهافت) و(تلخيص كتاب النفس)لابن رشد و(الإمتاع والمؤانسة) بي حيان التوحيدي، و(الملل والنحل)للشهرستاني، (طبقات الأمم) لصاعد، و(الفتوحات المكية) لابن عربي، (وطبقات الأطباء والحكماء)لابن جلجل، و(الرد على النحاة) لابن مضاء القرطبي، و(اعز ما يطلب) لمهدي بن تومرت.

(48) تبرز هذه الخاصية في كتاب (رؤية تقدمية) فقط في العينة التي أخترناها من الخطاب النقدي الجابري ونذكر مثال على ذلك الصفحات الآتية: 31،30، 55، 75، 80، 100....

كما لاحظنا، حضور الحقل المرجعي اليوناني في الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية من النقد الأيديولوجي،حيث أحال القارئ إلي عدد من المراجع في الفكر والفلسفة (اليونانية) نذكر منها؛ (خريف الفكر اليوناني) لعبد الرحمن بدوي، و(تاريخ الفلسفة) يوسف كرم،و(الفلسفة اليونانية) لأميرة مطر،و(الأخلاق إلي نيقوماس)لأر سطو، وأحال إلي مصدر عربي واحد وهو (تاريخ الفلسفة العربية) لخليل الجر وحنا فاخوري.

وجدنا في الخطاب النقدي الجابري بعض المراجع التي تنتمي إي مجال التاريخ، ونذكر منها كتاب (البدء والتاريخ) للمقديسي، وكتاب (تاريخ علماء الأندلس) لابن الفارض، وكتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) لد يبور.

لقد جذب انتباهنا وفت نظرنا في هذه المرحلة، حضور الروح الفوكوية - إذا صح هذا التعبير - في الخطاب النقدي الجابري، وقلنا الروح الفوكوية لأنه لم يذكر فوكو ولم يحلنا إلي مراجع له ونلمس حضوره، من خلال استخدام الخطاب المدروس لبعض المفاهيم والعبارات مثل، " إن رقابة المجتمع المعنوية والمادية تمنع بعض العطاءات الذاتية التي تحمل تطلعات واستشرافات حرة (متمردة)من الإفصاح عن نفسها إفصاحا مباشرا كاملا"[49]، ونذكر مثالا آخر، " وكما تتوقف العلوم جملة في نشأتها وتقدمها على قيام الدولة وازدهار الحضارة، تخضع كذلك للمراقبة والتوجيه اللذين تمارسها الدولة،إما بشكل أو عن طريق غير مباشر"[50].

كما نلمس حضور ما يمكن تسميته بالروح الألتوسيرية النقدية،من خلال بعض المفاهيم،مثل استخدام الخطاب النقدي الجابري لمفهوم (قارة) الذي يذكرنا بمفهوم (قارة التاريخ) عند ألتوسير، هذا المفهوم الذي تكرر في مواضع متعددة في الخطاب المدروس،ونذكر مثالا على ذلك، " الدراسات

---

(49) الجابري محمد عابد: (نحن والتراث).ص 25.

(50) المصدر نفسه، ص 294.

(...) بل كان كل منهما يشكل (قارة) مستغنية بنفسها "[51]، نورد كذلك نصا آخر من الخطاب النقدي الجابري يكشف فيه عن دور القارئ في قراءة ما هو مسكوت عنه في مقروئه، " بهذا النوع من الحدس الاستشراقي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات ومن جملتها ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر وراء مناورات التعبير. إن الأمر في الحقيقة لا يتعلق بإلغاء المنطق بل بالدفع به إلي أقصي مداه، إلي استخلاص النتائج الحتمية للمنطلقات والمنعرجات"[52]، وهذا النص يجعلنا نستحضر القراءة التشخيصية الألتوسيرية، التي أشار الخطاب النقدي الجابري إليها في مرحلة الأولي من النقد الايبيستيمولوجي، التي شخص فيها الخطاب النقدي الجابري الخطاب المعاصر.

أما الحقول المرجعية في التحليل والنقد الثقافي، نظرا لظهوره في المرحلة الأولى من تطور الخطاب النقدي الجابري، الذي تميز معظمها بعدم الإحالة إلي مراجع كما ذكرنا سابقا، لذلك نجده، مثلا، أثناء تحديده لمفهوم الثقافة، يذكر مفهوم الثقافة في الفكر العربي، والفكر الفرنسي، والفكر الإنجليزي، ويذكر بعض المفكرين مثل المؤرخ الفرنسي (هيريو) وبعض الأنثروبولوجيين مثل (تايلور)، دون أن يحيل إلي مراجع معينة. أما في المرحلة الثانية التي حلل فيها قضايا ثقافية عربية ومنها مشكل التعليم فلم يحل إلي مراجع محددة، حيث انتقد النظم المعمول بها في مجال التعليم في الوطن العربي.

تميزت الحقول المرجعية في التحليل والنقد الايبيستيمولوجي في الخطاب النقدي الجابري، بتنوعها وتعدد منابعها، فقد كانت بصمات

(51) المصدر نفسه، ص 33-34.

(52) المصدر نفسه، ص 25.

المرجعية الأوروبية المعاصر بارزة، خصوصا في تحديده للمفاهيم، على الرغم من أنه لم يحل القارئ في المرحلة الأولي من النقد الايبيستيمولوجي إلي مراجع معينة، فمثلا عند تحديده لمفهوم الخطاب الذي عرفه كما يلي، " والخطاب باعتباره مقروء القارئ - أو مقول القول بتعبير المناطقة العرب القدماء - هو ذلك البناء نفسه وقد اصبح موضوعا لعملية إعادة البناء أي نصا للقراءة"[53]. ونلاحظ اطلاعه على جهود اللسانيين في تحديده المفهوم الساب، ويتكرر ذلك في تحديده لمفهوم القراءة، وأنواع القراءة، دون أن يحيل القارئ إلي مراجع محددة، فيما عدا تحديده للقراءة التشخيصية، التي أشار فيها إلي التو سير دون أن يوجه القارئ إلي مؤلف له.

كما لاحظنا أن الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الأولى من النقد الايبيستيمولوجي كان خاليا من مراجع تنتمي إلي التراث الفكري والفلسفي اليوناني، ومن مراجع تنتمي إلي التراث العربي الإسلامي،وعدم استناده إلي مراجع تنتمي إلي الفكر الأوروبي الحديث ماعدا إشارته إلي كتاب (نقد العقل الخاص) لكانط في معرض حديثه عن نقائض العقل العربي وملاحظة تشابهها مع نقائض العقل الخالص التي اكتشفها كانط، ولا تفوتنا الإشارة إلي النص الوحيد الذي استند إليه الخطاب النقدي الجابري، وكان عن ضرورة حضور (الأنا العربي حضورا واعيا) وهو نص لغرامشي ولكن دون الإحالة إلي مرجع محدد له. أما المراجع التي تنتمي إلي الفكر العربي المعاصر فقد كانت موضوع نقد، وخلو هذه المرحلة من النقد الايبيستمولوجي من المراجع، يرجع إلي طبيعة المنهج، وهو المنهج التفكيكي، ونوع القراءة التي مارسها الخطاب النقدي الجابري، وهي القراءة التشخيصية، التي شخص بها أمراض الخطاب العربي وتناقضاته،وكشف عن عوائق العقل المعاصر.

(53) الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر.ص 9.

أما الحقول المرجعية في المرحلة الثانية من النقد الايبيستيمولوجي في الخطاب النقدي الجابري، التي نقد فيها العقل العربي في الثقافة العربية، باحثا في الوقت نفسه عن جذور عوائق العقل العربي المعاصر، وعاملا على إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية - فقد حاو أن يحقق تلك الأهداف الثلاثة دفعة واحدة - إذ اغتنى الحقل المرجعي فيها بمراجع من التراث اليوناني والتراث العربي، والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ودراسات عربية حديثة ومعاصرة.

وصنفنا المراجع التي تنتمي إلي الفكر والفلسفة اليونانية إلي صنفين : الصنف الأول باللغة العربية، وهو ينقسم بدوره إلي قسمين : القسم الأول تمثله المؤلفات العربية القديمة للفلاسفة العرب في الفلسفة اليونانية، ونذكر منها، (الفلسفة الأولى)، و(رسالة كمية كتب ارسطوطاليس) للكندي، و(شرح السماع الطبيعي)لابن باجة، وشروح ابن رشد لكتب أر سطو وشملت (تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو)، وتلخيص كتاب النفس أما القسم الثاني من مراجع العربية، التي تناولت الفلسفة اليونانية لباحثين عرب معاصرين نورد منها (فجر الفلسفة اليونانية)لأحمد فؤاد الأهواني، (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) لعبد الرحمن بدوي، إضافة إلي مؤلفات يوسف كرم، وأميرة مطر التي سبق ذكرها.

أما الصنف الثاني من المراجع التي نهل منها الخطاب النقدي الجابري، وتناولت الفكر والفلسفة اليونانية، فكانت باللغة الفرنسية نذكر منها (اليونان واللامعقول ...) لدروس، ومؤلفات أرسطو (الميتافيزيقا) و(التحليلات الأولى) و(التحليلات الثانية) وكتاب (نظرية القياس الأرسطي) لوكاتشيفتس.

لقد كان حضور المراجع التراثية العربية في المرحلة الثانية من النقد الايبيستيمولوجي في الخطاب الجابري حضورا مكثفا، فقد أحال قارئه إلي أمهات الكتب في جل العلوم العربية (النحو واللغة، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والبلاغة) والمكان لا يتسع لذكر جميع هذه المراجع ولكن نكتفي

بذكر نماذج منها وقبل ذلك نود تسجيل ملاحظة وهي يصعب تصنيف الكتب التراثية في هذا العلم أو ذلك نظرا للطابع الموسوعي لهذه المؤلفات، ونقدم هذا التصنيف التقريبي الإجرائي،أنه ليس نهائيا، بعبارة أخرى نورد مرجعا ضمن علم الكلام مثلا، فنجد فيه قضايا ومسائل يمكن ضمها لعلم النحو أو الفقه نظرا لتشابك هذه العلوم لأسباب سبق ذكرها.

ففي مجال علم الفقه وأصوله يمكن أن نذكر (الرسالة) للشافعي، و(المعتمد في أصول الدين) لأبي يعلى الحنفي، و(المستصفى) للغزالي، و(المعتمد في أصول الدين)بي الحسن البصري، و(طبقات الشافعية) للسبكي، و(الأصول الخمسة)و(المحيط بالتكليف) للقاضي عبد الجبار، و(الموافقات) للشاطبي، و(كتاب التوحيد) للما تريدي.

أما الدراسات التراثية في مجال الفقه وأصوله، التي أنجزها بعض الباحثين العرب منذ النهضة العربية الحديثة، فقد استفاد الخطاب النقدي الجابري بعدد من المراجع نذكر منها: (أصول الفقه) للشيخ محمد الخضري، و(المدخل الفقهي العام) لمصطفى الزرقاء و(تاريخ المذاهب الفقهية) لمحمد أبو زهرة، و(أصول التشريع الإسلامي) لعلي حسب الله و(مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) لعلال الفاسي، و(الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها) محمد معروف الدواليبي، كانت هذه نماذج من المراجع التي أحال إليها الخطاب النقدي الجابري في الفقه وأصوله.

أما المراجع التي اطلع عليها الخطاب النقدي الجابري في مجال اللغة وعلم النحو، ومارس عملية الحفر فيها وأحال قارئه إليه، فهي كثيرة، نذكر منها الكتب الآتية: (الخصائص) لابن جني،و(وتحرير التعبير) لابن أبي الأصبع،و(لمع الأدلة) و(الإغراب في جدل الإعراب)لابن الأنباري، و(الكامل للمبرد، و(مقاييس اللغة) لابن فارس،و(البيان والتبيين)لجاحظ،و(الإيضاح في علل النحو) للزجاجي،و(الكتاب)

لسيبويه، و(الفروق في اللغة) لأبي هلال العسكري، و(التعريفات) للجرجاني، و(البرهان في وجوه البيان) لابن وهب، و(العقد الفريد) ابن عبد ربه، والقائمة طويلة.

أما الدراسات اللغوية التي قام بها الباحثون العرب، منذ عصر النهضة العربية وأحال إليها الخطاب النقدي الجابري قارئه، أي اتخذ منها حقلا مرجعيا، دعم بها بعض آرائه، فنذكر منها المراجع الآتية: (البيان العربي من الجاحظ إلي عبد القاهر) لطه حسين، و(دراسات في علم اللغة) لمحمد كمال بشر، و(فقه اللغة وخصائصها العربية) لمحمد مبارك، و(الرواية والاستشهاد باللغة) لمحمد عيد.

ولاحظنا شمولية المراجع التي استند إليها الخطاب النقدي الجابري في علم الكلام، حيث اشتملت على مؤلفات أغلب الفرق الكلامية، دون التركيز على إحداهما، وقد حاول استقصاء المراجع الأولي لتلك الفرق وتتبع مسار التفكير، وآليات العقل في الخطاب الكلامي، والمجال لا يتسع لذكرها جميعا ونكتفي بذكر نماذج ممثلة لها، (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري، و(الفرق بين الفرق) عبد القاهر البغدادي، و(نهاية الأقدام في علم الكلام) للشهرستاني، و(الكافية في الجدل) و(الشامل) للجويني، و(الموقف) للايجي، و(كتاب الحيوان) و(رسائل الجاحظ) للجاحظ، و(المغني)، و(شرح الأصول الخمسة) و(متشابه القرآن) لقاضي عبد الجبار، و(كتاب الصناعتين) لأبي هلال العسكري، و(رسالة في العلوم) و(البصائر والذخائر) لأبي حيان التوحيدي، و(المباحث المشرقية) لفخر الدين الرازي.

أما الدراسات التراثية الحديثة والمعاصرة التي أنجزها باحثون عرب في مجال علم الكلام وأحال للخطاب النقدي الجابري قارئه إليها، فنذكر منها المراجع الآتية : (رسالة التوحيد) لمحمد عبده، و(فجر الإسلام)، و(ضحى الإسلام) لأحمد أمين، ونلاحظ أن الدراسات التراثية، التي استفاد منها

الخطاب المدروس قليلة بالرغم من كثرة عددها، لأنه انتقدها عندما انتقدها القراءات المختلفة للتراث، وكشف عدم تاريخيتها وأنها عبارة عن اجترار لكتب التراث العربي بسبب منهجها التراثي الذي اطلع عليه الخطاب النقدي الجابري، فنقول أنه قام بجرد وحصر شبه تام للمؤلفات في هذا المجال، ويتجلى ذلك في دراسته وبحثه لأغلب المؤلفات التي أنتجها الفلاسفة العرب من الكندي إلي ابن رشد مرورا بالفارابي، وابن سينا والغزالي،و ابن حزم، وابن ماجة وابن طفيل، والمجال لا يسع لذكر جميع المراجع التي أدرجها الخطاب المدروس في الهوامش[54].

ونذكر للكندي (الإبانة عن العلة الفاعلة)، وللفارابي (كتاب الملة)، و (رسالة في العقل) و(إحصاء العلوم) وعلى الرغم من النقد الذي وجهه الخطاب المعني بالدراسة لابن سينا فأنا ذلك لا ينفي إحالة قارئه إلي بعض مؤلفات ابن سينا أحيانا، نذكر منها (الإشارات والتنبيهات)و(الشفاء) و(النجاة)و(شروح اثولوجية)، كما لاحظنا شمولية اطلاعه على مؤلفات الغزالي الكلامية والفلسفية، وفي الفقه والتصوف، وقد سبق ذكر أهم مؤلف له في الفقه، ونذكر من مؤلفاته في المجالات الأخرى،(فضائح الباطنية) و(الاقتصاد في الاعتقاد) و (مقاصد الفلاسفة)، (وتهافت الفلاسفة)، و(المنقذ من الضلال)، وإحياء علوم الدين،و(جواهر القرآن) و(المعارف العقلية)، و(المقصد الأسنى) و(مشكاة الأنوار) و(المضنون به على غير أهله). كان ذلك بالنسبة لفلاسفة المشرق العربي، وكان للفلسفة في الأندلس والمغرب حضورا مميزا،لأنها جسدت الاتجاه العقلاني في الفلسفة العربية من منظور الخطاب النقدي الجابري، وقد عمل علي كشف هذا الجانب فيها، الذي بقى مهملا، إذا لم يركز الباحثون العرب السابقين له علي إبرازه، فقد كانت قراءته لمؤلفات رواد هذا الاتجاه تكاد أن تكون شاملة، وتجنبا للتكرار فقد

(54) سبق ذكر بعض المراجع.

سبق ذكر مؤلفات ابن باجة وابن طفيل،ونذكر لابن حزم، (الأحكام في أصول الأحكام) و(رسالة مراتب العلوم) و(المحلى)، وقد سبق إيراد شروح ابن رشد، ومن مؤلفاته(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، و(الكشف عن مناهج الأدلة) و (تلخيص كتاب النفس).

أما الحقول المرجعية التراثية العربية في مجال المنطق،التي أحال الخطاب النقدي الجابري قارئه إليها،وأورد نصوصا منها،فمنها المراجع الآتية: (كتاب الحروف)، و(كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق) للفارابي، و (معيار العلم و(القسطاس المستقيم) و(محك النظر)للغزالي، و(منط المشرقين) لابن سينا، والتقريب لحد المنطق والمدخل إليه لبن حزم،كما لم يهمل اكتب التراثية العربية التي حاربت المنطق ومنها : (الرد على المنطقيين)، و(نقض المنطق) لابن تيمية.

كما لم يخلو الحقل المرجعي في الخطاب النقدي الجابري من مؤلفات في التصوف، حيث حفر عن بداياته، التي جسدها كتاب (راحة العقل) للكرماني، وتتبع تطوره وانقسامه إلي تصوف سني، وآخر باطني وإشراقي، ونذكر من كتب التصوف التي أشار إليها الخطاب المدروس (الطواسين) للحلاج، و(التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذي، و(الرسالة في علم التصوف) و(لطائف الإشارات) للقشيري و(المطارحات) للسهروردي و(قوت القلوب) لأبي طالب المكي و(الإشارات الإلهية) لأبي حيان التوحيدي،و(طلائع الأنوار) للبيضاوي، و(حلبة الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، و(الأنوار اللطيفة في الحقيقة) للداعي الفاطمي ظاهر بن لإبراهيم الحارثي.

ونشير إلي الدراسات التي أنجزها في التصوف بعض الباحثين العرب المعاصرين،وأورد الخطاب النقدي الجابري بعض الشواهد منها مثل (الصلة بين التصوف والتشيع) مصطفي كامل الشيبي، و(الغزالي والتصوف الإسلامي)

لأحمد الشرباصي، و(التصوف الثورة الروحية في الإسلام) لأبي العلا عفيفي، و(شطحات الصوفية) لعبد الرحمن بدوي.

كما اشتمل الحقل المرجعي للخطاب النقدي الجابري على مراجع تهم البلاغة العربية في التراث العربي، فقد شملت عملية الحفر عن العقل العربي، لاكتشاف آليات جميع العلوم العربية، بما فيها البلاغة، والمراجع التي اعتمد عليها كثيرة نذكر منها: (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني (وأسرار البلاغة) و (مفاتيح العلوم)لأبي يوسف الكاتب الخوارزمي، و (رسالة في العلوم) و (بصائر الذخائر)لأبي حيان التوحيدي، و (العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده) لابن الرشيق، و (مفاتيح العلوم) للسكاكي وقد سبق ذكر البعض منها.

أما الدراسات العربية المعاصرة في مجال البلاغة، التي اتخذ منها الخطاب النقدي الجابري حقلا مرجعيا، فهي قليلة مثل مؤلف جابر عصفور (الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي).

لقد كان حضور الحقول المرجعية الغربية الحديثة الثانية من النقد الايبيستيمولوجي في الخطاب النقدي الجابري، حضورا مميزا، وذو صبغة خاصة حيث اتصل بالجانب المنهجي، خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم التي قام بتبيئتها، نذكر نماذج من المراجع التي استند إليها والتي يمكن أن نميز فيها بين مراجع ترجمها بعض الباحثين العرب، مثل، (كانط وفلسفته النظرية) لمحمود زيدان، (كانط والفلسفة النظرية) لزكريا إبراهيم، (هيجل) لإمام عبد الفتاح إمام، و(هيجل) لمصطفي صفوان، الترجمة العربية لـ (مناهج الفلسفة) ولـ ديورانت.

ونجد مراجع أخري باللغة الفرنسية، نذكر منها (التأملات) لديكارت، و(العقل والمعايير)لالاند، و (الفكر الوحشي) ليفي ستراوس، و (تاريخ الفلسفة)أميل برييه، وكان بعض هذه المراجع ذا طابع علمي مثل كتاب

(الصدفة والضرورة)جاك مونود، و(الفكر العلمي الحديث) جاك أوليمو،كما اعتمد على دراسة فيستو جير للفكر الهرمسي،وقد ضمت أربعة مجلدات[55]

أما الحقول المرجعية،التي غذت الخطاب النقدي الجابري في نقده للعقل السياسي العربي،فقد اشتملت على مراجع تراثية عربية ودراسات عربية،ومراجع من الفكر الغربي المعاصر.

لقد اعتمد الخطاب النقدي الجابري على مراجع من الفكر الغربي المعاصر في تحديده للمفاهيم، التي استخدمها في قراءة العقل السياسي العربي المعاصر والقديم كما تجسد في التجربة الحضارية العربية منذ بدايتها،ومن المراجع التي استند إليها في تحديد المفاهيم نذكر منها،(نقد العقل السياسي) ريجيس دوبرى، و(الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام) برتراند بادي،وبحث لفوكو حول (مفهوم الراعي والرعية).

أما المراجع التراثية العربية فهي كثيرة لا يسمح لنا المجال لذكرها جميعاً، ونكتفي بذكر بعضها:(النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم) و (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) للمقريزي،(فتوح البلدان) و(أنساب الأشراف) لابن جابر البلاذري،(الوزراء والكتاب) الجهشياري،و(الفخري في الآداب السلطانية) للطفطفي، و(بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرق، و(البداية والنهاية) لأبي الفداء الجاحظ بن كثير، و(مقاتل الطالبين) للأصبهاني،و(التاج في أخلاق الملوك) و(البخلاء) للجاحظ، و(الأدب الكبير) و(الأدب الصغير) و(رسالة الصحابة) لابن المقفع،و(سراج الملك) للطرطوسي،(الكامل في التاريخ) لابن الأثير،و(تاريخ الأمم والملوك) لابن جرير الطبري،و(الإتقان في علوم

(55) خصص فستوجير المجلد الأول: لعلم التنجيم والعلوم السرية، والمجلد الثاني تناول النظرية الهرمسية حول الإله الكوني والآلة الخالق، والمجلد الثالث أراء الهرمسية في موضوع النفس وأصولها وطبيعتها ومصدرها، وخصص المجلد الرابع: لنظرية الإله المتعالي والغنوص.

القرآن) للسيوطي،و(البرهان في علوم القرآن) للزركشي،(الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) للزمخشري،و(الطبقات الكبرى) لمحمد بن سعد،وكتاب (الأصنام) للكبي،و(أخبار مكة) لابن أحمد الأزرقي،و(تحصيل السعادة) و(السياسة المدنية) للفارابي، و(الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء، و(منهاج السنة) لابن تيمية، و(تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) لابن جماعة، وكتاب (المغازي) لابن عمر الواقدي، و(تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير) للذهبي، و(الإمامة و السياسة) لابن قتيبة، و(العقد الفريد) لابن عبد ربه،و(تاريخ اليعقوبي) لابن وهب اليعقوبي، و(العثمانية) لابن بحر الجاحظ، و(تهذيب تاريخ دمشق) لابن عساكر، و(محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء) للراغب الأصبهاني، و(الأغاني) لابن حسن الأصبهاني،و(وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) لابن خلكان، و(تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك) لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، و(مقدمة ابن خلدون).

ومن المراجع التراثية التي تناولت الجانب الاقتصادي في البلدان العربية، واعتمد عليها الخطاب النقدي الجابري في دراسته وتحليله، وأحال قارئه عليها نذكر،(كتاب الأموال) لابن سلام، وكتاب (الخراج) ليعقوب بن إبراهيم أبو يوسف،وكتاب (الاستخراج لأحكام الخراج) لابن رجب.

أما الحقل المرجعي الديني للخطاب النقدي الجابري، والذي اعتمد عليه في تحليله ونقده وأحال القارئ عليه،القرآن الكريم الذي شكل مرجعاً رئيسياً،واستفاد في ميدان التفسير من كتاب: (تفسير الجلالين مع هامشه لباب النقول في أسباب النزول) للسيوطي، كما اعتمد على كتابين في السيرة، هما (السيرة النبوية) لابن هشام، و(الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام) لابن عبد الله السهيلي،كما استند على كتاب في الحديث وهو (صحيح البخاري)، ومن الكتب الدينية غير الإسلامية رجع إلى الكتاب المقدس (سفر الشعباء) الإصحاح.

ولاحظنا قلة اعتماد الخطاب النقدي الجابري على البحوث التي أنجزت من قبل الباحثين العرب، منذ عصر النهضة في الدراسات الدينية عامة، وإن وجدنا إحالة على كتاب (التصور الفني في القرآن)، وأخرى إلي كتاب (مشاهد القيامة)والكتابان للسيد قطب.

ونسجل عكس الملاحظة السابقة، فيما يخص الداسات التاريخية، التي أنجزت في عصر النهضة العربية، فقد كان حضورها كبيرا في نقد العقل السياسي في الخطاب النقدي الجابري، سبيل لذكرها جميعا بينما نورد بعضا منها، (الدعوة العباسية مبادئ وأساليب) و(الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي)لحسن عطوان، و(محاضرات في تاريخ العرب) صالح أحمد العلي و(تاريخ العرب القديم وعصر الرسول) نبيه عاقل، و(مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة محمد حميد الله، و(العصبية والقبيلة وأثرها في الشعر الأموي) لاحسان النص، و(وقعة صفين) نصر بن مزاحم المفقري (تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي) حسن إبراهيم حسن، (ومقدمة في تاريخ صدر الإسلام) عبد العزيز الدوري، و(قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام) لعبد الرحمن الطيب، (وعاظ وسلاطين)، لعلي حسين الوردي، و(الخوارج في العصر الأموي نايف معروف، و(الفتنة الكبرى) طه حسين، و(الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق، و(مسائل الإمامة) لمحمد الناشئ الأكبر، و(تاريخ المغرب العربي) لعبد الحميد سعد زغلول، و(تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، و(الكيسانية في التاريخ والأدب) وداد القاضي، و(ثورة الزنج) فيصل السامر، و(التاريخ الإسلامي) فاروق عمر، و(الأحكام السلطانية والولايات الدينية) للماوردي، وهذا الحضور المكثف للمراجع التاريخية يعكس حرص الخطاب النقدي الجابري على إبراز التسلسل التاريخي، وهو الذي وصف الدراسات العربية السابقة، بأنها لا تاريخية.

وكان للدراسات الاستشراقية حضورا في الحقل المرجعي للخطاب

النقدي الجابري، في مختلف مستويات التحليل وانقد التي مارسها، صحيح أنه انتقد المستشرقين خاصة من زاوية المنهج والرؤية، لكن ذلك لم يمنعه من الاستفادة من المادة المعرفية التي حققها هؤلاء من التراث العربي قبل الإسلام وبعده، فقد أورد شواهد ونصوصا من دراساتهم، ففي النقد الأيديولوجي استفاد من (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ج.ديبور، وفي النقد الايبيستيمولوجي، أورد نصوصا وشواهد من الدراسات الآتية، (مذهب الذرة عند المسلمين) لبينيس، و(في التصوف الإسلامي) لنيكلسون، و(الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) لآدم ميتز، و(أصول الإسماعيلية) لابونارلويس، و(القوامطة)ميكايل بان دي خويه، وكتاب (تراث الإسلام) توماس ارنولد، و(دراسات في حضارة الإسلام) لهملتون جيب، و(تاريخ الفكر الأندلسي) بالنثيا، و (الفكر العرب ومركزه في التاريخ) أو ليرى، و(الفلسفة في الشرق) يوطاماسون اورسيل.

كما استفاد الخطاب النقدي الجابري من بحوث المستشرقين التي ضمنها كتاب عبد الرحمن بدوي (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) وهم : هينرش بكر، ونلينو، وبول كراوس، كما رجع إلي مقال ماكس ما يرهوف (من الإسكندرية إلي بغداد).

كما استند الخطاب النقدي الجابري في نقده للعقل السياسي على عدد من دراسات المستشرقين ونذكر منها : كتاب (تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلي نهاية الدولة الأموية) ليوليوس فلهوزن و(السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية) لفان فلوتن، و(خطط الكوفة) لويس ماسينيون، و(دراسات حول خلافة معاوية)لامانس، و(الإنسان الكامل عند المسلمين) هانز هينريش شيدر.

وقد لاحظنا أن الخطاب النقدي الجابري أحيانا لا يرجع إلي المصدر الأصلي، فيقدم إحالة غير مباشرة مثل "رواه مسلم في صحيحة.ذكره : أحمد

أمين، ضحى الإسلام"[56]،جابر عبد العال (حركة الشيعة المتطرفين) ص18، ذكره علي سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ..."[57]، وإحالته إلي كتب قاسم أمين،وأخرى لأحد كتب شبل الشميل،وإحالة ثالثة إلي كتاب مصطفي أمين، نقلا عن كتاب (الفكر العربي في عصر النهضة)، لألبرت حوراني[58]، ونأخذ نموذجا آخر من الإحالات غير المباشرة، " انظر دراسة ماسينيون عن سلمان الفارسي،ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي شخصيات قلقة في الإسلام"[59]، ونذكر نموذجا آخر، الجنيد كتاب الميثاق، ذكره على حرب في مقالته عن (التصوف الإسلامي : هل هو نفي للعقل أم عجز عن التحقيق)، مجلة الفكر العربي ص 97 يونيو 1980"[60]. وتتكرر مثل هذه الإحالات غير المباشرة في عدد من المواضع في الخطاب النقدي الجابري،ولكن لا تشكل سمة بارزة فيه.

وبعد عرضنا للحقول المرجعية في الخطاب النقدي الجابري،التي لاحظنا غناها وخصوبتها كما وكيفيا،وتنوعها،حيث شملت التراث اليوناني،والتراثي العربي القديم قبل الإسلام وبعده كما جسدته النهضة العربية الأولي في التجربة الحضارية العربية،ودعمها بالتراث الغربي الحديث والمعاصر،والخطاب المدروس واع بهذا التنوع، " لقد قرأت كانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوروبيين كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم وقرأت أفلاطون وأر سطو، وقرأت أيضا وبدرجة أكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجو يني والباقلاني والرازي والطوسي ...والقائمة طويلة ... هؤلاء

(56) الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي. (هامش)،ص150.
(57) المصدر نفسه، (هامش)، ص 297.
(58) الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر.ص80.
(59) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. (هامش)، ص250.
(60) المصدر نفسه، (هامش)،ص218.

جميعا قد مارسوا نوعا من النقد، كل علي شاكلته وكل حسب موضوعه"[61].

تعدد المنابع، والحقول المرجعية النقدية، التي نهل منها الخطاب النقدي الجابري، جعلت منه خطابا يرفض الانتماء إلي نموذج معين " ولكننا لم نكن، قبل البدء في العمل. قد حددنا (نموذجا) معينا نقتد يه، فلا كانت فرويد ولاباشلار ولا فوكو ولاماركس ولاديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثال يحتذي دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين علي احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض (الهيمنة) على جميع السلطات المرجعية التي تشد إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام"[62].

ونورد نصا آخر يؤكد فيه الخطاب النقدي الجابري عدم اتخاذه نموذجا معينا، لكنه قد يستوحي تعريفا ما، مثل (النظام المعرفي)، " واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشال فوكو، ولكننا، كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي، لا نحذو حذوه النعل بالنعل كما يقال، بل نلتمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية"[63]، فالخطاب النقدي الجابري كان من ضمن أهدافه الاستقلال، أي تحقيق الاستقلال لذاته، بأن يتحرر من هيمنة النماذج التي طبعت الخطاب العربي المعاصر، ونستطيع القول إنه استطاع أن يخطو خطوات جدية نحو ذلك كما أن سعيه إلى الاستقلال يدفعه إلي التنكر ممن استفاد منهم بالعكس يعترف بأنه تلميذ الجميع، " وأنا فيما يبدو لي، وهذا رأى شخصي ذاتي بطبيعة الحال، لا أ شعر أني انتمي إلي واحد منهم

(61) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص 322.

(62) الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر. ص 13.

(63) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. هامش)، ص55.

بالتخصيص، بل أشعر أنني تلميذ لهم جميعا. قد تعلمت منهم جميعا. وأهم شئ تعلمته منهم ما نسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم.إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأ وظفه في ما أكتب. وربما أن الأمر يتعلق بمنسي،أو بشيء صار جزاء من لاشعوري المعرفي، فإنه ليس بإمكاني قط أن أعطيه اسما يرتبط بهذا (الأب) أو بذاك، إنه نتاج كل أنه حصيلة (ثقافة) الفرد وحصيلة تكوينه"[64]، بذلك أكد الخطاب النقدي الجابريأنه نتاج المدارس النقدية والنقاد اليونان والعرب القدماء والغربيين في العصر الحديث والمعاصر،وأن نقده كان حصيلة تكوينه وثقافته،التي شارك في بناء لبناتها هؤلاء النقاد جميعا، فتكون لديه رصيد كبير من المعلومات،كان نتيجته الروح النقدية العقلانية،التي تميز بها ومارس بها النقد، وأكد ذلك في نص آخر، " ومن جهة أخرى أحب أن أؤكد هنا أن الناقدلا يختار أستاذه ولا نموذجه. إن ما يحصل هو أن الموضوع الذي نتعامل معه هو الذي يفرض علينا نوع النقد الملائم"[65]، وأكد الخطاب استقلاله عمن قرأ لهم واطلع عليهم،وعن الحقول المرجعية التي نهل منها، بتوضيحه الطريقة التي يفكر بها " لا أقول بمركبات ذهنية كما قال سلامة موسى،ولكن بتراكمات وبطبقات جيولوجية من المعارف المكتسبة من هنا وهناك.

نميز هذا من ذاك وهذا النوع من التمييز يصبح معني له عندما يستبد بنا الطموح إلي اكتساب نوع من الاستقلال"[66].لقد تبين لنا من خلال دراستنا البسيطة والموجزة للحقول المرجعية في الخطاب النقدي الجابري خصوبتها وغناها، وانفتاحه على جميع الحقول المرجعية في الخطاب والمعاصرة العربية الإسلامية والغربية كما توضح الترسيمة رقم (26).

---

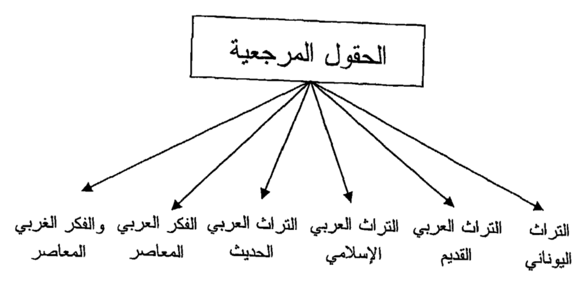
(64) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص322.

(65) المصدر نفسه،ص322.

(66) المصدر نفسه،ص 294.

ترسيمة رقم (26)

توضح الحقول المرجعية للخطاب النقدي الجابري



ثالثا: خصائص الخطاب النقدي الجابري:

لا ندّعي في هذا المبحث أننا حصرنا جميع خصائص الخطاب النقدي الجابري، وانما اقتصرنا على استخلاص خصائص الجانب الذي قمنا بدراسة، وهو الجانب النقدي، وفى حدود العينة الممثلة للخطاب المدروس.

تميز الخطاب النقدي الجابري بخصائص متنوعة ومتباينة، بعضها ظل ثابتا بالرغم من تطور الخطاب، فيما ميز بعضها مراحل معينة، ونذكر من خصائصه ما يلي :

- أنه خطاب متخصص في التراث العربي الإسلامي، درسه من عدة زوايا، ومارس عليه عدد من القراءات الإيديولوجية، والايبيستيمولوجية، والسياسية التاريخية، وهو يعتقد أن قراءته للماضي هي من أجل الحاضر.

- انتماء الخطاب النقدي الجابري إلي تاريخ الأفكار، وهو يختلف بطبيعة الحال عن التاريخ التقليدي، " نكتفي بالقول هنا أن نظرة المؤرخ للفكر العربي ككل لابد أن تختلف عن نظرة المؤرخ لجانب من جوانبه، نحن

ننظر إلى العلوم البيانية ككل في ترابطهما وتداخلهما وتأثير بعضها في بعض وبالتالي فإن ما يهمنا ليس (نبضة)الحياة كواقعة منفردة،في هذا العلم أو ذلك،بل ما يهمنا بالدرجة الأولى هو (شرايين) الحياة كمنظومة تقوم على الترابط والتكامل بين أجزائها وأطرافها،وتؤدى وظيفة عامة واحدة منهما تستقى الأجزاء معناها ووظيفتها"[67].

ـ كما اتسم الخطاب النقدي الجابري - كأي خطاب في تاريخ الأفكار- بنظرته الكلية الشمولية، "ونحن نعتقد أن هذه النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو بعلم الفقه وأصوله أو بعلم الكلام،فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعا لعلم واحد هو (البيان)،أو على الأقل هي ذات موضوع واحد هو (البيان)وبالتالي فتاريخها تاريخ مشترك ونبضة الحياة فيها نبضة واحدة مشتركة"[68]. وبذلك استطاع إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية بمنهج يختلف عن منهج سابقيه، أبرز فيه

السابق واللاحق، وكشف عن نقاط الضعف فيها.

ـ اتسم الخطاب النقدي الجابري بنظرته الاكسيومية،التي تنظر للأجزاء في إطار الكل،ولا تهمل الوظيفة التي تؤديها الأجزاء داخل الكل وتتجلى في قراءته للفلسفة العربية الإسلامية،في تمييزه بين فيلسوف وآخر فيها حيث اعتمد على، "أن الأهم من ذلك هو النظر إلي الروح التي يصدر عنها والنظام الفكري الذي ينتمي إليه"[69]وتبرز خاصية التفكير الاكسيومي في الخطاب النقدي الجابري بصورة أوضح في نقده للعقل النظري والسياسي العربيين، علي مستوي تخطيطه لعرضه وتنظيمه وتنسيق أفكاره ومادته، الذي أخذ

(67) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 88.

(68) المصدر نفسه،ص 88.

(69) أميل بريه: تاريخ الفلسفة (1935).نقلا من كتاب الجابري: نحن والتراث. ص 212.

شكلا يشبه التقسيم الرياضي، كما يتجلى في تحديده منطلقاته ومبادئه. فقد جاء في الخطاب،إنه ينطلق من روح نقدي عقلانية مبنية علي أسس علمية، كما ظهر في تحديد مفاهيمه ومنهجه، وتجلى أكثر في الطابع الإجرائي الذي ميزه،فهو لا يخطو خطوة الأبعد أن يتخذ جميع الاحتياطات اللازمة، وينبه قارئه إلي الإجراءات التي قام بها،وما سيقوم به رفعا لأي لبس قد يقع فيه،وتهيئته القارئ وتوجيه تفكيره حتى يكون مستعدا لتلقي ما يريد أن يوصله إليه، بعبارة أخري ضمان التواصل مع القارئ،وهذه نماذج منهما، " إن الانطلاق من عصره التدوين في دراسة مكونات العقل العربي (...) اختيار منهجي إجرائي حقا"[70] وفي نص آخر يوضح ما قام به "وادن فلقد سكتنا في الفصول الثلاثة الماضية عن محددين أساسيين من محددات العقل العربي (المعقول)الديني العربي من جهة والموروث القديم من جهة أخري، والواقع أن سكوتنا عن الجانب الثاني لأنه لم يكن من الممكن دمجها في خطاب واحد ..."[71]كما نجد في الخطاب النقدي الجابري تنبيهات لما يتكرر فيه، " ننبه إلي أننا سنستعيد هنا بخصوص ابن تومرت وابن باجة وابن رشد فقرات من كتابنا نحن والتراث"[72].

ـ الخطاب النقدي الجابري خطاب نقدي عقلاني واقعي وهذه السمات ميزت قراءته للتراث العربي،ونقده الجذري للثقافة العربية والفكر العربي المعاصر، والروح العقلانية والنقدية تطفحان بشكل جلي على سطحه، كما اتضح لنا في الباب الثاني الذي خصصناه لدراسته، ولا مانع من إيراد بعض النصوص التي تؤكد هذه السمات "ومع أننا قد تجنبنا،ما أمكن،مجرد السرد والعرض، والاستعراض واعتمدنا،بدلا عن ذلك،التحليل النقدي"[73]، ونورد

(70) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 188.

(71) المصدر نفسه، ص 195.

(72) المصدر نفسه، ص 330.

(73) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 383.

نصا آخر يبرز تمسك الخطاب المدروس بالعقلانية، " وبالتالي فنحن لا نحاكم أقوالهم ولا نواياهم بل إنما نحلل تجربتهم من منطق عقلاني قوامه الإيمان بقدرة العقل على تفسير كل الظواهر تفسيرا يعطيها معنى معقولا..."[74] كما أبرز الخطاب النقدي الجابري التزامه بالعقلانية كخيار استراتيجي،[75] ويبرز النص التالي سمة الواقعية، " لا شك أن هذا الخطاب الذي يزعم لنفسه أنه ينحو منحى واقعيا عقلانيا يصدم عواطفنا ويشوش علينا أحلامنا ... فلنتقبل الصدمة ولنستفق من الحلم ... فإن الواقع العربي الراهن أصبح لا يرحم"[76] وقد كشف عن نوع العقلانية الملائمة لأوضاع الوطن العربي، " فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتتمثل خاصة في الروح النقدية.فالمسألة لا تتعلق باستيراد عقلانية ما أو بتبني عقلانية ما، بقدر ما يتعلق الأمر بنقد الفكر العربي،نقد العقل العربي،بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر"[77].

ـ اتسم الخطاب النقدي الجابري بالثقة بالنفس والجرأة في طرح الإشكاليات ومناقشتهما، وهو مدرك لخصائصه هذه، نورد نموذجا يوضح ذلك ففي نقده لثنائيات الفكر العربي، أوضح بأنه سيتناولها بالطريقة التي يجب أن نفكر بها " أعني كما هي في الواقع، من غير مجاملة ولا تخوف. سأفكر هنا في هذه الازدواج بصوت مرتفع، الأمر الذي يعني أني سأدلي بأفكار لا أعتبرها نهائية. ومع ذلك فأنا أتوقع أنها ستثير عواطف كثير من القراء، لأنهم لم يعتادوا سماع كلام مثل الكلام الذي سأعالج به هذه الثنائيات"[78] أتي النص السابق في معرض نقده لثنائيات الفكر العربي،(الدين

(74) المصدر نفسه،ص 386.

(75) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص 131.

(76) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر.ص 165.

(77) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة. ص 243.

(78) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص 103.

والدولة)، (الإسلام والعروبة)، (الأصالة والمعاصرة)، (الوحدة التجزيئية)، وأخذ علي الفكر العربي تعميمه هذه الإشكاليات بالرغم من كونها تحص دولا قطرية عربية محددة مثل مصر والشام.والخطاب المدروس في عرضه لا فكاره المخالفة لمن سبقه ومعاصريه كان ينتظر ردود فعل قد تكون حادة وعنيفة أحيانا، ومع ذلك حرص على تجنب السجال، " ومع ذلك فنحن مضطرون، أمام الحقائق التاريخية، إلي التعرض للعاطفة أملين أن نتمكن من جعلها تخمد من تلقاء نفسها، شيئا فشيئا، مع الخطوات التي نقطعها ..." [79]، وقد تولدت هذه الجرأة والثقة في النفس، من، التزام الخطاب النقدي الجابري بالروح النقدية، والنظر ألي الواقع العربي من منظور عقلاني واقعي، " انه لم يعد يستجيب للعواطف والأحلام مهما كانت جميلة، فلنواجه الواقع كما هو، ولنبحث فيه عن مخارج ومداخل...وهل يمكن ذك بدون حد أدنى من الواقعية وأقصى ما يمكن من العقلانية والروح النقدية؟ " [80].

- وتميز الخطاب النقدي الجابري بفحص الأسئلة المطروحة في الساحة الفكرية العربية، وإعادة طرحها بأسلوب مغاير، فقد أعاد صياغة السؤال الذي طرحه رواد النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر وهو (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟)، الذي أعاد صياغته (مكسيم رودنسون) " لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي خلال (القرون الوسطى)إلي نظام رأسمالي قادر على تحقيق التقدم المطرد كما حدث في أوروبا؟ " [81]وأعاد الخطاب النقدي الجابري طرحه من منظور ايبيستيمولوجي، وصاغه علي الشكل التالي، "لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية ..)في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرن

(79) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 221.

(80) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص 165.

(81) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي ص 335.

الوسطي، إلى ما يجعلها قادرة علي إنجاز نهضة فكرية و علمية مطردة التقدم علي غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟" [82].

ـ كما عمل الخطاب النقدي الجابري علي تجاوز السؤال الذي طرح في الفكر العربي الحديث و المعاصر - الذي وصفه بالمزيف - و هو "ماذا نأخذ من التراث و ماذا نترك؟" [83]، و ذلك بطرحه سؤالا اكثر جديدة، صاغه بالشكل التالي، "بل كيف ينبغي أن نفسهم و من أين يجب أبن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض" [84]، و تميز الخطاب المدروس باهتمامه بطرح الأسئلة في ثنايا خطابه بهدف استثارة القارئ وشد انتباهه إلي متابعة القراءة، والتفكير والمشاركة في الحوار والمناقشة، " نحن، إذن، نرحب بالحوار، بل نطلبه ونسعى إليه. وإذا كنا لم نتردد في الإدلاء برأينا دون مواربة أو تهيب مقتحمين المسائل الشائكة بهدوء، طارقين القضايا الصعبة بثقة" [85].

ـ ومن سمات الخطاب النقدي الجابري أن أحكامه نسبية وليست مطلقة. بذلك تجاوز الخطابات العربية الدوغمائية، كما انه طرق بعض القضايا لا من أجل تقديم حلول جذرية لها، بل من أجل فتح باب الحوار والمناقشة الجادة و، البدء في استئناف النظر فيها، ففي معرض نقده للأزواج المفهومية في الفكر العربي المعاصر نجد النص التالي الذي يبرز الخاصية السابقة، "سأحاول أن اعرض جملة أفكار و اعتبرها غير ناضجة بعد، و لكن ما شجعني علي المغامرة بعرضها هو أني آمل أن تكون حافزا المناقشة خصبة. وأنا متأكد أن مناقشة القضايا التي سأطرحها لن تمر سهلة يسيرة، ومع ذلك فأملى كبير في أن تتم هذه المناقشة من دون خلفيات، (...) إلا خلفية الرغبة

(82) المصدر نفسه، ص 335.

(83) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 591.

(84) المصدر نفسه، ص 591.

(85) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص 126-127.

في المساهمة في بناء، التفكير القومي،أو الفكر القومي، في الوطن العربي،على أسس صحيحة، تعتمد العقل والمنطق، منطق العصر وليس منطق العاطفة"[86]، ينقلنا هذا النص مباشرة إلي خاصية أخرى مفادها أن :

ـ الخطاب النقدي الجابري خطاب قومي وحدوي، لكنه في الوقت نفسه يرفض التوقع داخل قومية مغلقة،فهو بقدر تمسكه بالقومية يشرأب إلى العالمية، " أنا شخصيا متمسك بالخصوصية وبالقومية لكني أيضا أتمسك بالعالمية وبالإنسانية، فواقع آي مجتمع مهما كان لابد أن يحمل قدرا من العام بقدر ما فيه من الخاص)[87]،وهنا يلح علينا سؤال ألا يتعارض التمسك بالخصوصية القومية مع الطموح إلي تحقيق العالمية ؟ ونورد نصا آخر يؤكد فيه الخطاب المدروس توجه الوحدوي، " ذلك أنه عندما يأتي أحدنا اليوم، نحن المثقفين التقدميين الوحدويين يطرح مشاكل من هذا النوع..."[88] وقد لاحظنا كيف انشغل الخطاب النقدي الجابري،بنقد مفهوم الوحدة من منظور ايبيستيمولوجي ومنظور أيديولوجي وسياسي، وقد شكل تحقيق الوحدة العربية أحد أهدافه الكبرى،لأن مستقبل الوطن العربي مرهون بتحقيقها.

ـ كما تميز الخطاب النقدي الجابري بأنه خطاب نهضوي تنويري، خطاب هدفه تدشين نهضة عربية على أسس عقلانية علمية توجهها روح نقدية واعية. تبدأ من نقد التراث والانتظام فيه من أجل تجاوزه، " وكان هذا ضروريا للنهضة،لأن النهضة لابد أن تنتظم في تراث، ونحن مازلنا نبحث عن نوع من الانتظام في تراثنا ندشن به نهضة حقيقية أعني نهضة تتجاور من خلالها هذا التراث باستيعابه واحتوائه إلي تراث جديد تنشئه من خلال علاقة من خلال علاقة /لفصل والوصل،العلاقة الجدلية التي يحتفظ الجديد فيها،

(86) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر.ص 101.
(87) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص 358.
(88) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص 106.

في جوفه، بعناصر من القديم. والنقد الذي غارسه على العقل العربي اليوم، هو في اعتقادي الطريق الصحيحة لتحقيق عملية الفصل والوصل المطلوبة، عملية التجاوز الضرورية"[89].

الخطاب النقدي الجابري من الخطابات العربية التي ناد ت بالقطعية مع التراث علي صعيد المنهج، وقد حققها ن أما القطيعة علي صعيد المضمون التراثي، فهي لا تتم إلا بعد نقده، ومحاولة تحقيقه واحتوائه وبالتالي تجاوزه.

ـ امتاز الخطاب النقدي الجابري بأسلوب تعليمي في عرض مادته، مما جعل منه خطابا تعليميا،وهو مدرك لذلك،وقد مارسه عن قصد،هدفه إمداد القارئ بطرق البحث، وطرق توثيق المعلومات، وكيفية استنباط الأفكار والآراء، ونقدها،وعدم إطلاق الأحكام بدون أدلة كافية،ومن هنا تبرز ظاهرة كثرة النصوص في الخطاب المدروس،التي عللها إلي جانب هدفه التعليمي،أن مؤرخ الفكر في أوروبا يمكنه إطلاق أحكام عامة دون الحاجة لتدعيمها بالنصوص لأن تاريخ الفكر الأوربي معروف ومهضوم من طرف المثقفين فيه.ولكن الوضع في الوطن العربي عكس ذلك، " أما نحن فاعتقد أننا مازلنا في حاجة إلى جعل القارئ يفكر معنا في ما نفكر فيه إلي إمداده بالمعلومات الكافية. ومن هنا دور المؤرخ للفكر المزاوج لدور الناقد (...) ما كان القارئ أن يقبل أحكامي لو لم تأت في سياق مدعم بالنصوص ومدعم بسياق معين"[90].

ـ نوه الخطاب النقدي الجابري - بالرغم من طابعه النقدي - ببعض الكتب العربية، " ان كتاب محمد عيد، الذي أحلنا إليه مرارا، وكذلك كتاب جابر عصفور الذي أشرنا إليه قبل هما من الكتب الجيدة في الموضوع"[91].

(89) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة. ص 319.

(90) المصدر نفسه، ص294.

(91) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي. ص 94.

ـ لاحظنا وعي الخطاب النقدي الجابري بكل الإجراءات التي يقوم بها، وحرصه علي تنبيه قارئه، نذكر أمثلة علي ذلك، " لقد أثبتنا هذا النص هنا علي طوله لأنه يميز بشكل واضح بين الأصول التي هي أدلة الشرع الكتاب والسنة والإجماع، والأصول التي تستنبط من تلك الأدلة ويقاس عليها ثم يقاس علي الفروع التي تثبت بهذه الأخيرة وهكذا"[92] وأحيانا يعتذر إلى قارئه، "ونحن نستسمح القارئ إذا نقلنا هنا فقرات مطولة مما كتبه الفارابي في هذا الموضوع، لأن الاطلاع على النص كما هو سيجعلها نلمس بوضوح الطريقة البيداغوجية الذكية التي قصد الفارابي بها تحويل اهتمام البيانيين من الألفاظ إلي المعاني ..."[93]، وتنقلنا خاصية الاعتذار في الخطاب النقدي الجابري إلي سمة أخرى هي التواضع، " هل نحتاج إلي القول أن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتما ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلا لغيرنا 'لي تجاوزها إلي أخطاء أقل وأصغر"[94].

ـ تميز الخطاب النقدي الجابري بالإشارة إلي من سبقه في الوصول إلي بعض الأفكار أو التصنيفات، ونذكر على سبيل المثال الاستدراك الآتي، " ونود أن نؤكد هنا أننا لم نكن قد اطلعنا على تفسير القشيري ولا على تمييزه الواضح بين السبل الثلاث : البرهان والبيان والعرفان، عند كتابتنا للجزء الأول من هذا الكتاب الذي كان شاغلنا الأساسي فيه استخراج النظم المعرفية المؤسسة للثقافة العربية إسلامية من خلال تتبع تكوينها ونموها.وإذا كان ما وجدناه عند القشيري يعزز ما ذهبنا إليه من كون هذه الثقافة تؤسسها ثلاث نظم معرفية، وهذا مبعث سرور لنا"[95]، كما أشار إلي من سبقه إلي

(92) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي.ص 114.

(93) المصدر نفسه، ص 441.

(94) الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي.ص 53.

(95) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي. ص 330.

بعض الانتقادات، " أما الرازي الطبيب فيكاد يجمع قدماء مؤرخي الفكر الفلسفي في الإسلام على أنه تبنى المذهب الحراني جملة وتفصيلا...... "[96] ونذكر مثال آخر أشار فيه الخطاب المدروس إلي من سبقه في اكتشاف علاقة الفلسفة في المشرق العربي بنظرية الفيض، " لقد كان الفكر الفلسفي في المشرق مؤسسا علي نظرية الفيض ومحكوما بها، وكما أكد ذلك بحق الدكتور إبراهيم بيومي مدكور... "[97].

- ومن خصائص الخطاب النقدي الجابري أنه لا يعتد بالفكرة المعزولة، إذ المهم لديه نموها وتطورها وامتداداتها وتأثيرها على غيرها النتائج التي تترتب عليها، وهذا ما لاحظناه في قراءته لما قام به أبو سليمان المنطقي عندما فصل الفلسفة عن الدين، لكن فكرة الفصل هذه ظلت معزولة عن سياق الفكر الفلسفي في المشرق العربي بينما اختلفت قراءته لهذه الفكرة في الفكر الفلسفي في الغرب والأندلس، نظرا للتطور الذي نتج من خلالها والنتائج التي ترتبت عليها.

- كما امتاز الخطاب النقدي الجابري، بدعوته إلى الأخذ بنتائج قمة مراحل التقدم، سواء في التجربة الحضارية العربية، بدعوته إلي الاستفادة على الصعيد الإيديولوجي، بالروح النقدية لابن حزم، وتوجهات ومبادئ ابن رشد، وطموح ابن خلدون، ومقاصد الشاطبي، والأخذ بمنجزات العلوم الغربية خاصة علي صعيد المفاهيم " وبالتالي لابد من اقتباسها من أرقى مراحل التقدم التي يصل إليها الفكر الإنساني.إن هذا هو ما سيرفع عملية التجديد إلي مستوى عصرنا، ذلك أن الحفر بالأدوات القديمة (المفاهيم والمناهج) لا يمكن أن ينتج غير القديم نفسه "[98]. ونبه الخطاب المدروس

(96) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث.ص 129.

(97) المصدر نفسه، ص 249.

(98) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص 184.

إلي أن اختيار المفاهيم وأخذها من أرقى مراحل التقدم يجب ألا يكون عشوائيا، بل يجب أن يكون ملائما بحيث يعيننا على علاج موضوعنا، ومن هنا جاء نقده لبعض المفكرين العرب الذين يأخذون بأخر ما صدر في أوربا.

أ ـ الخطاب النقدي الجابري خطاب مفاهيم:

ـ الخطاب النقدي الجابري خطاب مفاهيم بمعني أنه اهتم بدراستها في اتجاهين : الأول تجلى في إحيائه لبعض المفاهيم التراثية، وقد رأينا كيف بعث الحياة في مفاهيم (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بتوسيعه مضامينها ودلالاتها، والثاني في تبيئته وغرسه مفاهيم معاصرة من الفكر الغربي دعم بها جهازه المفاهيمي، الذي قرأ به التراث العربي وقد صرح، " نحن مضطرون إلي الاقتباس فالاقتباس ليس هو التقليد ولا الاستنساخ. على أن العالم اليوم قائم على التداخل والتفاعل والاقتباس، فيجب أن لا نجعل من الاقتباس مشكلة خاصة بنا. المشكلة الحقيقة هي تبيئة ما نقتبس حتى يصبح لنا ... وذلك هو طريق الأصالة"[99]. وقد طرح الخطاب النقدي الجابري السؤال التالي "... كيف نؤسس تفكيرنا على نوع من التعامل الديالكتيكي مع القوالب العلمية والمفاهيم العلمية الجديدة المستوحاة أو المستخرجة هناك ومع واقعنا"[100] وقد جاء في الخطاب المدروس ردا على السؤال السابق، " ففي التعامل مع التراث أجد نفسي مضطرا إلي أن أواصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم وقوالب يمدني بها،ولكن لكي أتجاوزها أضفي عليها معني آخر مع حياة جديدة بربطها بالمفاهيم الجديدة،وهكذا"[101]. وهو في ربطه المفاهيم التراثية بالمفاهيم المعاصرة، لا يأخذ الأخيرة كقوالب جاهزة بل يحاول ملؤها من جديد بمضامين ودلالات تتناسب والموضوع

(99) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة. ص 295.

(100) المصدر نفسه، ص 359.

(101) المصدر نفسه، ص 359.

الذي يقوم بدراسته، وهو في عمله هذا ينطلق من إيمانه بالعالمية والإنسانية، والخصوصية كذلك، أي وجود الخاص داخل العام، " فإذا استطعت أن أخذ ما هو عام فيما هو إنساني - بالمعنى العام للكلمة -وأعطيه مضامين تاريخية وزمنية أخرى من واقعي أنا، فقد نجحت أو على الأقل حققت خطوة "[102].

وأكد الخطاب المدروس أن المهم في المفهوم المستعار، الذي نعمل على تبيئته هو مدى إجرائيته، "كما قلت من قبل، فإن ما يهمني من المفهوم هو أولا وقبل كل شئ مدى إجرائيته بالنسبة إلي موضوعي، أي مدى مطاوعته للموضوع الذي أريد أن أوظفه فيه. وإذن فزمنيته وتاريخيته ووقائعه بالنسبة إلي، كل ذلك يأتي في الدرجة الثانية. وبعبارة أخرى أن المسألة هنا محكومة بـ(المناسبة) و(الملاءمة) أي بمدى كون المفهوم (يفي بالغرض Pertinent) "[103].وأكد الخطاب النقدي الجابري أننا مضطرون إلي استعارة وتبيئة المفاهيم لأن ليس لدينا علم متطور يمدنا بالمفاهيم، وعليه أصبحنا أمام ثلاثة خيارات : أما قراءة التراث بمفاهيم تراثية، وهي في نظره عملية تكرار واجترار، أما استعارة المفاهيم الغربية كقوالب جاهزة لكن هذا العمل أصبح مرفوضا في الفكر العربي، وليس أمامنا سوى الخيار الثالث، " تبقي الاستفادة من منجزات الفكر المعاصر ومحاولة تبيئتها وتكييفها والسيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها. هذا طريق يمكننا من اشتقاق مفاهيم جديدة واعتقد أنه نوع من التلاقح الضروري على طريق النضج الذي نحن مطالبون به "[104] وأوضح الخطاب النقدي الجابري بأن عملية التبيئة تنطوي على مغامرة، وعلى مخاطر، لكنها ضرورية، ويمكن تجاوز هذه الإشكالية عن طريق الحوار والنقاش وتعميق الرؤية، ومن المفاهيم التي بيئها مفهوم النظام المعرفي، ومفهوم اللاشعور المعرفي، ومفهوم اللاشعور السياسي وغيرها من

---

(102) المصدر نفسه، ص 258.

(103) المصدر نفسه، ص 298.

(104) المصدر نفسه، ص 358.

المفاهيم التي سبق أن تناولناها في الباب الثاني، ولم يقتصر الخطاب النقدي الجابري على إحياء وتبيئة المفاهيم بل حرص على تحديد عدد من المفاهيم، مثل مفهوم التراث، ومفهوم الخطاب، ومفهوم العقل، ومفهوم القراءة وهي من المفاهيم الرئيسية في الخطاب المدروس وسنقف على كيفية تحديده لها.

1 ـ مفهوم التراث :

قام الخطاب النقدي الجابري بالحفر عن مفهوم التراث في المعاجم العربية[105]، في القرآن الكريم[106]. أما في الفقه الإسلامي فكانت كلمة ميراث هي الشائعة بينما كلمة تراث فلا أثر لها، " وأما في الحقول المعرفية العربية والإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة "تراث " بأي وضع خاص بل إننا لانكاد نعثر لها على ذكر"[107] ووصل الخطاب المدروس إلي خلاصة مفادها، أن كلمة تراث تحيل إلي المال وبدرجة أقل الحسب،ولا تحيل دلالتها إلي الشؤون الثقافية والفكرية[108].

كما حفر الخطاب النقدي الجابري عن مفهوم التراث في الفكر الغربي خاصة الفكر الفرنسي[109]، ولاحظ أن دلالة كلمة تراث فيه لا تختلف عن

---

(105) جاء في الخطاب النقدي الجابري أن لفظ تراث في اللغة العربية والمعاجم العربية مرادف لكلمة (الإرث) و (الورث) و (الميراث) وهي تدل على ما يرثه الإنسان من مال أو حسب. المصدر نفسه، ص 21-22.

(106) لاحظ الخطاب الجابري أن كلمة تراث وردت مرة واحدة في القرآن "وتأكلون التراث أكلا لما " سورة الفجر الآية رقم (21).
المصدر نفسه، ص 22.

(107) المصدر نفسه، ص 22.

(108) المصدر نفسه، ص 22.

(109) اما عن مدلول كلمة تراث في الفكر الفرنسي جاء في الخطاب النقدي الجابري، " نعم لقد استعملت كلمة Heritage بالفرنسية في معني مجازى للدلالة على المعتقدات والعادات

المعنى الذي تعطيه نفس الكلمة في الفكر العربي القديم. أما مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر فهو يعني، " إن (التراث) بمعني الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانه وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لافي خطاب أسلافنا ولافي حقل تفكيرهم،كما انه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا"[110]، وبناء على ذلك، قرر الخطاب المدروس التوجه بعملية البحث إلي الخطاب العربي المعاصر، لأنه يشكل الإطار المرجعي الوحيد لمفهوم التراث.

ورد في الخطاب النقدي الجابري أن مفهوم التراث يحضر في الخطاب العربي المعاصر في مستويين : حضور التراث كمفهوم إيديولوجي، وحضور التراث كمعرفة في الثقافة العربية المعاصرة، يظهر الحضور الإيديولوجي في كون مفهوم التراث أخذ في الخطاب العربي المعاصر معني مناقضا لمرادفه (الميراث)، فإذا كان الأخير يعبر عن نهاية الآباء واختفاءهم، فإن مفهوم التراث يعني حضور الماضي في الحاضر، "من هنا ينظر إلي (التراث)لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه (تمام) هذه الثقافة وكليتها : إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد : المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[111]، كما استعمل مفهوم التراث في الخطاب النهضوي العربي كـ(ميكانيزم) يدعو إلي الرجوع إلى الأصول ـ كما

الخاصة بحضارة ما أو بكيفية ما (التراث الروحي) ولكن حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيرا، بالقياس إلي المعنى الذي تحمله كلمة (تراث) في الخطاب العربي المعاصر".

المصدر نفسه، ص 23.

(110) المصدر نفسه، ص 23.

(111) المصدر نفسه، ص 24.

حصل في النهضات السابقة - لكن مع فاروق، فقد استخدم في النهضات المماثلة في إطار نقدي من أجل التجاوز، لكن تشابك الأوضاع والظروف الموضوعية في العالم العربي، والتحديات الخارجية، جعلت الخطاب العربي الحديث والمعاصر يتخذ منه وسيلة للقفز إلى المستقبل،بل وسيلة لإثبات الهوية،وتأكيده الوجود "من هنا تلك الشحنة الوجدانية و البطانة الإيديولوجية، وأيضا النظرة الضبابية والسحرية معا، التي تلابس مفهوم(التراث) في الخطاب العربي الحديث والمعاصر التي تجعله، بالنسبة للذات العربية الراهنة، أقرب إليها من حاضرها : ليس موضوعا لها لا تمتلكه بل تستلم له على صعيد الوعي واللاوعي معا، لتجعل نفسها موضوعا له "[112].

أما حضور التراث على المستوى المعرفي في الثقافة العربية الراهنة فميز الخطاب النقدي الجابري بين صورتين لهذا الحضور : هناك الصورة التقليدية، التي يمثلها خريجي المعاهد الدينية مثل الأزهر والزيتونة والقرويين، وهم يعتمدون في قراءاتهم للتراث على منهج أطلق عليه الخطاب النقدي الجابري الفهم التراثي للتراث، وهو منهج عقيم، فهم باستعماله يجترون ويكرون التراث أما الصورة الثانية فهي الصورة العصرية التي يمثلها الاستشراق ومن سار على منوالهم من الباحثين العرب[113].

كما سبر الخطاب النقدي الجابري، وقسم العناصر المكونة لمفهوم التراث إلي عناصر ذاتوية، وأخرى موضوعية، ويبرز النص الآتي العناصر الأولي، " التوظيف الإيديولوجي لمفهوم التراث، والفهم التراثي للتراث، والفهم (الخارجي) الاستشراقي للتراث ...تلك أبرز العناصر الذاتوية التي تدخل في تشكيل حضور (التراث) كمفهوم ايديولوجي في الساحة الفكرية

(112) المصدر نفسه، ص 25.

(113) المصدر نفسه، ص 26.

العربية الراهنة "[114]أما العناصر الموضوعية فتشمل تعريف مفهوم التراث كما ورد سالفا بالإضافة إلي تحديد زمن انتاجه في عصر ما قبل عصر، الانحطاط واتفاق الباحثين العرب على أن التراث أنتج في فترة زمنية ما في الماضي، وجاء في الخطاب النقدي الجابري أن العلاقة بين العناصر الذاتوية والموضوعية المكونة للتراث علاقة صراع، بسبب تناقض هذه العناصر، " يمكن أن نلخص ما تقدم في القول أن حضور (التراث) كمفهوم نهضوي، في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن : التناقض بين ثقل حضوره الإيديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي با لانخراط الواعي فيها.إن هذا يعني أنه (تراث) غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله ".[115]

ولقد أدى هذا التناقص بين العناصر المكونة لمفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر، بالإضافة إلي اتساع الهوة بيننا وبين الغرب، التي تزداد كل يوم عمقا، إلي انقسام المفكرين العرب إلي فريقين: فريق يعالج موضوع التراث بنوع من الرومانسية، وفريق نادى بالقطيعة معه والانفصال التام عنه.

لاحظنا وجود تعريفين مختلفين للتراث في الخطاب النقدي الجابري، التعريف الأول هو، " أن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرهما أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لابد أذن من الاختيار ومعيار الاختيار هو دائما اهتمامات الحاضر والتطلعات

---

(114) حدد الخطاب النقدي الجابري العناصر الذاتوية، " ما تضيفه الذات إلي الموضوع حينما تتخذه موضوع معرفة، (...) انطلاقا من الموضوعة القائلة أن موضوع المعرفة لا يصبح كائنا معرفيا إلا حينما تدخل معه الذات في حوار ".

المصدر نفسه، ص 29 -30.

(115) المصدر نفسه، ص31.

المستقبلية"[116] يجيز الخطاب المدروس في التعريف السابق اختيار أجزاء وإهمال أخرى من التراث، ويلاحظ رفضه لهذا التعريف في نهاية المرحلة الأولي عندما عارض مسألة الاختيار من التراث، " ان طرح مشكلة التعامل مع التراث على أساس (ما يجب أخذه وما ينبغي تركه)من هذا التراث، ككل، أي بوصفه هذه المعارف والمعلومات والخواطر والنقاشات والتأويلات ...الخ التي تقدمها لنا كتب التراث المطبوعة منهما والمخطوطة، طرح خاطئ غير موضوعي غير تاريخي"[117]، وقد تجاور الخطاب المدروس التعريف السابق للتراث بوضعه تعريفا آخر حدد فيه التراث بمعناه الواسع، وهو " التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد"[118].

هكذا تطور مفهوم التراث في الخطاب النقدي الجابري من التراث كاختيار إلي التراث هو مابقي - فينا حاضرا من الماضي ككل.

2 ـ مفهوم الخطاب:

أطلق الخطاب النقدي الجابري على الإنتاج الفكر العربي المعاصر لفظ خطاب وحدده[119]، "فاننا نقصد أساسا مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلي القارئ فهو خطاب"[120].يلاحظ استفادة الخطاب المدروس في تعريفه للخطاب العربي من اللسانيات،لكنه لم يتقيد بالتعريف كما جاء في أصوله المرجعية، حيث أغفل الفروق التي وضعها بعض

---

(116) الجابري (محمد عابد): رؤية تقدمية. ص 9.

(117) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة.ص 45.

(118) المصدر نفسه،ص 45.

(119) أشارنا سابقا إلي النص الذي حدد فيه الخطاب النقدي الجابري (الخطاب) باعتباره مقروء القارئ.

(120) الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر.ص 8.

اللسانيين بين النص والخطاب، وهو واع ومدرك لما قام به.

لم يتطرق الخطاب النقدي الجابري إلي تاريخية مفهوم الخطاب، لافي المعاجم العربية ولافي أصوله الغربية كما عودنا دائما عند تناوله لأي مفهوم،وإنما اكتفى بتحديده كما جاء في النص التالي " الخطاب باعتباره مقولة الكاتب - (...) هو بناء من الأفكار (...)يحمل وجهه نظر،أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج"[121]. لقد حدد النص السابق نوع الخطاب وهو النص الفكري، خاصة الفلسفي منه، لأنه اشتراط أن يكون بناء استدلاليا،وليس أدبيا أو فنيا.

وأبرز الخطاب النقدي الجابري مكونات الخطاب التي نوجزها فيما يلي : -

- يتكون الخطاب (النص) مما يقوله الكاتب ومما يقوله القارئ، وهذا يعني مشاركة القارئ في إنتاج النص أو الخطاب.

- يتكون من مواد بناء وهي (المفاهيم).

يتكون من علاقات تربط بين المفاهيم،وهي الاستدلال والمحاكمة العقلية[122].

كشف الخطاب المدروس عن العمليات التي يقوم بها الكاتب أثناء عملية بناء خطابه باعتباره منتجاً له، ومعبر عن قدرته على البناء عن وجهة نظره، لذا فهو يخضع لقواعد معينة تجعل خطابه قادراً على أداء وظيفته وهو التواصل بين الكاتب والقارئ،وتمكنه من توصيل رسالته أي (الإبلاغ والإقناع)، والعمليات التي يقوم بها هي : -

1 ـ إختيار أشياء وحذف أخرى. 2 ـ إبراز جوانب وإخفاء غيرها. 3 ـ

(121) المصدر نفسه، ص8.

(122) المصدر نفسه، ص 8.

تضخيم بعض المعطيات وبتر أخرى[123].

كما أبرز الخطاب المدروس أن القارئ كذلك يمارس نفس العمليات على مقروئه، أي الخطاب، باعتباره نصا يخضع لعملية إعادة البناء - سواء كان القارئ واعيا بذلك أم لا - أي إنتاج خطاب جديد من النص المقروء، وهو يستعمل بالإضافة إلي ذلك أدوات أخرى صالحة لإبراز وجهة نظره،وهي السبب في تنوع القراءات وتعدد مستوياتها للنص الواحد[124].

3 ـ مفهوم العقل العربي :

ميز الخطاب النقدي الجابري بين كلمة (عقل) وكلمة (فكر)، لتجنب الخلط بينها،لأن الفكر يعني الإيديولوجية، " تعني في الاستعمال الشائع اليوم، مضمون هذا الفكر ومحتواه،أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضا عن مثله الاخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية"[125]. أما العقل فهو، "ليس الأفكار ذاتها، بل الآداة المنتجة لهذه الأفكار"[126] إن تحديد الخطاب المدروس للعقل على أنه أداة لا ينفى تأكيده التداخل بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة - لكنه أقام التمييز السابق بينهما لاعتبارات منهجية - كما أكد على تشكل العقل نتيجة احتكاكه بالمحيط الاجتماعي والثقافي أي واقعه الخاص به.

وضع الخطاب المدروس تحديدا أوليا للعقل العربي هذا نصه، " أنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر) الذي نتحدث عنه : الفكر بوصفه أداة للانتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات،

(123) المصدر نفسه، ص 8-9.

(124) المصدر نفسه، ص9.

(125) الجابري (محمد عابد): تكوين العقل العربي.ص 11.

(126) المصدر نفسه،ص 12.

الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل و وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[127]، وأكد الخطاب النقدي الجابري أن هذا التعريف لا يخلو من عيوب، لكنه، " خطوة تنقلنا من التحليل الإيديولوجي إلى مجال التحليل الايبيستمولوجي : البحث الذي يتخذ موضوعا له أدوات الانتاج الفكري لامنتجات هذه الأدوات"[128]، أي البحث عن المبادئ، والقواعد التي يسنها العقل ويخضع لها في عصر معين.

نقب الخطاب المعني بالدراسة عن التعريفات التي حدد بها العقل العربي في الفلسفة اليونانية، واللغة العربية والقرآن الكريم، والفلسفة الغربية الحديثة، كما لاحق التعريفات التي حدد بها في العلوم المعاصرة، ولن نتطرق إلي كل هذه التعريفات بل سنقتصر على إبراز بعضها، الذي يخدم الجانب النقدي وهو موضوع بحثنا.

تبنى الخطاب النقدي الجابري التفرقة التي أقامها (لالاند)بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، وبناء على ذلك حدد العقل العربي، " إذا نحن تبنينا هذا التمييز أمكن القول إن ما نقصده بـ (العقل العربي) هو العقل المكوَّن، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لا كتساب المعرفة، أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفي. أما العقل المكوِّن فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي (القوة الناطقة) باصطلاح القدماء"[129].أضاف الخطاب المدروس إلي تعريف (لالاند)للعقلين المكوِّن والمكوَّن، ليس ما تقدمه الثقافة بل ما تفرضه على المنتمين إليها من نظم معرفية. كما أقر الخطاب المعني بالدراسة التأثير المتبادل بين العقل

(127) المصدر نفسه، ص 13-14.

(128) المصدر نفسه، ص14.

(129) المصدر نفسه، ص 15.

المكوِّن، والعقل المكوَّن من خلال أخذه بالعلاقة التي قررها (ليفي ستراوس)بين العقلين المذكورين، ومفادها بأن كل عقل مكوِّن لابد أن يفترض عقلا مكوَّنا ينطلق من خلاله، " الشيء الذي يغرينا على القول إن العقل العربي هو، حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية "[130]، وأثبت ذلك من خلال حفره في الثقافة العربية كما رأينا سابقا - خاصة العقل البياني، الذي كشف إنه عقلا عربيا خالصا. إن الأفكار والمعطيات التي سبق ذكرها جعلت الخطاب النقدي الجابري يرفض وجود عقل كوني واحد ومطلق، " فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية ...نعم. ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة "[131].

ومن الإجراءات الأخرى التي قام بها الخطاب النقدي الجابري من أجل تحديد مفهوم العقل العربي.

أولا : أوضح منظوره للعقل، وهو منظور عقلاني، أي النظر إليه كعقل سائد، وكعقل فاعل له الحق في تطوير مبادئه أو تغييرها في كل فترة تاريخية.

ثانيا : بيان علمية مفهوم العقل العربي، انطلاقا من أن كل عقل يلاءم منطقا معينا، وأبرز علاقة العقل بالمنطق " ان العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع.أما المنطق فأنه سيصبح هو الآخر - كما قال كونزيت - عبارة عن (فيزياء موضوع ما) "[132] وبناء عليه تتعدد صور العقل بمقدار تعدد الموضوعات (ميادين). وشكلت هذه القاعدة احدى المبادئ التي استند إليها في تبرير قوله بوجود عقل عربي له مبادئه وقواعده الخاصة المستخلصة من موضوعه الخاص، وهو الثقافة العربية، " وإذن فنحن

(130) المصدر نفسه، ص 16.

(131) المصدر نفسه، ص 16.

(132) المصدر نفسه، ص 25.

عندما نستعمل عبارة (العقل العربي) فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم (العقلية) التي تعنى حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة نظرة الرد والجماعة (...) بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أرقى مراتبه"[133].

ثالثا : من الإجراءات التي قام بها الخطاب النقدي الجابري عقد مقارنة بين العقل الغربي والعقل العربي، أبرز فيها ثوابت كل منهما." المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها ثابتان أساسيان في بنية الفكر الغربي، اليوناني - الأوربي"[134]. أما العلاقة بين الطبيعة والإنسان في الثقافة العربية علاقة غير مباشرة، وهي غائبة نسبيا، والعلاقة الرئيسية فيها بين الله والإنسان.[135]

رابعا : ذكرنا أن الخطاب المدروس حفر عن مفهوم العقل في اللغة العربية والقرآن الكريم، ووصل إلي خلاصة مفادها عدم اختلاف نظرة الاثنين للعقل،وهو منظور قيمي يرتبط بالسلوك وظيفته هي التمييز بين الخير والشر،وقد وصف الخطاب النقدي الجابري العقل العربي،بأنه عقل معياري اختزالي يختزل الشيء في قيمته التي يبحث لها عن مكان في منظومته القيمية والنظرة القيمية عكس النظرة الموضوعية التي تعتمد التحليل والتركيب، وتبحث عن العناصر الأساسية في موضوعها لتعيد بنائه بالشكل الذي يبرز عناصره الأساسية[136].

(133) المصدر نفسه، ص 26.
(134) المصدر نفسه، ص 28.
(135) المصدر نفسه، ص 29.
(136) المصدر نفسه، ص 31-32.

ب ـ الخطاب الجابري خطاب منهجي:

ومن الخصائص البارزة التي ميزت الخطاب النقدي الجابري،أنه خطاب منهجي، كان دائما يكشف عن منهجه أو نوع القراءة التي يقرأ بها موضوعه، وقد تجلى في تعدد أنواع القراءة التي مارسها، واقتراحه منهج عمل على التنظير له وتطبيقه، نقف عند أنواع القراءات التي مارسها، ثم نعرض خطوات المنهج التي اقترحها.

1 ـ أنواع القراءة في الخطاب النقدي الجابري:

ظهر مفهوم القراءة في الخطاب النقدي الجابري أول مرة في المرحلة الثانية من النقد الإيديولوجي،عندما انتقد القراءات السابقة له التي اتخذت من التراث موضوعا لها، فما التحديد الذي أعطاه لمفهوم القراءة في هذه المرحلة؟

حدد الخطاب النقدي الجابري القراءة التي اقترحها لقراءة التراث، " هي(قراءة) ليست مجرد بحث أو دراسة،لأنها تتجاور البحث الوثائقي والدراسة التحليلية - بله (الأعمال) التجمعية - وتقترح صراحة، وبوعي، تأويلا يعطي للمقروء (معني) يجعله في آن واحد،ذا معني بالنسبة لمحيطه، الفكري - الاجتماعي - السياسي، وأيضا بالنسبة لنا نحن القارئين"[137]، القراءة إذن تأويل،بعبارة أخرى القراءة فعل يبرز أمور ويسكت عن أخرى،وهو يوظفها لأغراض إيديولوجية، " إنها قراءة إيديولوجية ولاشك. ولكن، هل توجد قراءة بريئة حقا؟! انه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة ايديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة!"[138].

(137) الجابرى (محمد عابد): نحن والتراث.ص 11.

(138) المصدر نفسه، ص 83.

ووضع الخطاب النقدي الجابري للقراءة شرطا،هي أن تكون معاصرة، وأعطي لمفهوم المعاصرة معنيين: أولا يكون المقروء معاصرا لنفسه، وتتحقق هذه المعاصرة في ثلاث مستويات: مستوى الإشكالية، والمستوى المعرفي الايبيستيمولوجي الذي ينتمي إليه المقروء، والمضمون الإيديولوجي الذي وظف فيه، ثانيا، " ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن "[139] نلاحظ أن الخطاب النقدي الجابري يعطي للقارئ سلطة على النص المقروء، فيضفي عليه المعقولية عندما يستخدم في قراءته مفاهيم ومناهج معاصرة، تعينه على اكتشاف جوانب لم تقرأ بعد فيه، وهنا تظهر مهارة القارئ وجرأته في إقتحام النصوص، وخبرته وسعة إطلاعه وبما يغتني من مصطلحات ومعلومات تبرز قدرته على تفكيك النصوص، وإعادة بنائها برؤية جديدة وفهم أعمق، يوظفه في إغناء ذاته، وقد يعيد بنائه وبذلك يكون المقروء معاصرا لنا، ويلاحظ أن الخطاب النقدي الجابري لم يعط للقارئ سلطة مطلقة على مقروئه بل اشتراط عليه ضرورة التقيد بالإطار الزماني والمكاني، والفكري، والاجتماعي، الذي أنتج فيه، وأن تكون أدوات القراءة (المفاهيم والمناهج) معاصرة، قراءة الخطاب النقدي الجابري هذه يمكن ضمها إلي القراءات التفكيكية، ولكن ليس بالمعني الذي يعطيه جاك ديريدا[140]، وهي أقرب إلي القراءة السميولوجية، أي التفكيك من أجل البناء.

ووصف الخطاب النقدي الجابري قراءته في هذه المرحلة بأنها ليست

---

(139) المصدر نفسه، ص 12.

(140) القراءة التفكيكية عند دير يدا تعني استنطاق النص، للكشف عن التناقضات والثغرات التي يحبل بها النص وتفجيرها وهي تهدف، " ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها هو ليس النقد من الخارج وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على مؤثرات، وتناقضات داخلية، يقرأ النص من خلالها ويفكك نفسه ".

الاستنطاق والتفكيك حوار مع جاك ديريدا، أجراه وترجمة كاظم جهاد، مجلة الكرمل، العدد17، 198، ص 58.

نهائية، إنها مجرد اقتراح تأويل لقراءة تراثنا حتى يكون موضوعيا وتاريخنا، وقابل للتوظيف في مشاغلنا الأيديولوجية الراهنة.

ونجد في المرحلة هذه المرحلة كذلك نوعا آخر من القراءة في الخطاب النقدي الجابري، حددها بـ " إن القراءة استنطاق "[141] استنطاق النصوص الملغومة التي لا تبوح بما في باطنها، قراءة تستنطق ما يختفي وراء السطور والكلمات، تفجر تناقضات النص - وقراءته هذه تقترب من قراءة دير يدا التفكيكية - واعتقد أن الخطاب قد استخدمها في قراءته للتراث الفلسفي العربي، في استنطاق نصوص ابن سينا، والغزالي.

ويطرح الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة كذلك نوعين آخرين من القراءة، هما القراءة المباشرة والقراءة غير المباشرة[142]، ووصف الأخيرة بأنها تميز بوعي بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفكر الواحد، والمنظومة الفلسفية الواحدة.

يلاحظ وجود نوع آخر من القراءة في الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة، وهي القراءة المطابقة، " إننا نقصد بـ " القراءة المطابقة " القراءة التي تجعل همها البحث عن الأساس الايبيستيمولوجي للمقروء وليس عن وظيفته الإيديولوجية. وبالتالي فالهدف من هذه القراءة هو توظيف المقروء. إيبيستيمولوجيا وليس إيديولوجيا "[143]، تختلف أهداف القراءة المطابقة عن

(141) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث، ص 90.

(142) القراءة المباشرة هي التي يقوم القارئ فيها بقراءة نصوص معينة دون الرجوع إلي نصوص قبلها أو بعدها، وعكسها القراءة غير المباشرة، التي يقرأ القارئ فيها مثلا نصوص ابن سينا بواسطة افكار الفارابي، ويلحق حوار بين مفكرين ينتميان إلي نفس الإشكالية.
المصدر نفسه، ص 88-90.

(143) لقد طبق الخطاب النقدي الجابري هذه القراءة في قراءته لابن باجة لمعرفة الأسس الايبيستيمولوجي لفكره.
المصدر نفسه، ص 181.

أهداف القراءة كتأويل، هدف الأولي إيبيستيمولوجيا وهدف الثانية إيديولوجيا.

ويمكن إجمال أنواع القراءة التي مارسها الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية من النقد الأيديولوجي : القراءة كتأويل، القراءة استنطاق، والقراءة المباشرة والقراءة غير المباشرة والقراءة المطابقة، وهي تعكس غني الخطاب المدروس في هذا الجانب.

مارس الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية من تطوره الفكري قراءة مغايرة للقراءات السابقة،وهي القراءة (التشخيصية) مهد لها بإبراز مزايا وعيوب القراءة (الإستنساخية)،والقراءة (التأويلية) أو (الأستنطاقية)،كما أبرز الفرق بين قراءة (التوسير) التشخيصية وقراءته وهو اختلاف ينحصر في الهدف منهما،إذ يرمي ألتوسير من قراءته إلى إبراز عناصر الجدة في مقروئه بينما يهدف الخطاب المدروس من قراءته تشخيص عيوب الخطاب العربي المعاصر[144]، والكشف عن تناقضاته.كما رأينا في الفصل الثالث.

إن القراءة التشخيصية في الخطاب النقدي الجابري لا تهتم بمضمون الخطاب الذي تقرأه، وإنما موضوعها هو شكل الخطاب، " ومقروءنا هنا ليس ما يقوله النص بل الكيفية التي بها يقول"[145] أي الأدوات أو الآلية التي نسج بها الخطاب المقروء.

ويكشف الخطاب المدروس عن المنهج الذي طبق به هذه القراءة، " وفي هذا الصدد عمدنا إلي المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعمد هذه المرة إلي (الطرح الأيديولوجي) كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة"[146]، وأداة تطبيق القراءة التشخيصية تنقلنا مباشرة إلي خطوات المنهج في الخطاب النقدي الجابري.

(144) الجابري (محمد عابد): الخطاب العربي المعاصر. ص 10.

(145) المصدر نفسه، ص 10.

(146) المصدر نفسه، ص 11.

2 ـ تطور المنهج والرؤية في الخطاب النقدي الجابري: ـ

يمكن أن نطلق على المرحلة الأولى من النقد الأيديولوجي في الخطاب النقدي الجابري مرحلة اللامنهج واللارؤية، وقد حرص في المرحلة الثانية منه على الوصول إلي رؤية متميزة واضحة لموضوعه التراث واقترح منهجا محددا.

لقد اختلطت عناصر الرؤية والمنهج في الخطاب المدروس في بداية النصف الثاني من عقد السبعينات، لكن ما لبثت أن اتضحت عناصر كل منهما في نهاية المرحلة نفسها نعرض هنا باختصار لتطور المنهج والرؤية فيه.

1 ـ أبرز الخطاب النقدي الجابري، عددا من الملاحظات في بداية المرحلة الثانية من النقد الأيديولوجي نذكرها باختصار :

ملاحظات تخص المنهج :

ـ ضرورة ممارسة منهجية علمية تتسم بالموضوعية.

ـ الأمر لا يتعلق باستعارة منهج جاهز،لأن المنهج أداة لا تبرز فعاليتها إلا عند الممارسة الفعلية.

ـ أن يكون المنهج قابلا للتطبيق[147].

ـ الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج، كما يعين المنهج على تحديد طبيعة الموضوع، المناهج التي قرأ بها التراث حتى ذلك الحين غير كافية وبناء عليه اقترح منهجا جديدا[148] يشمل على، " هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي - الواعي - هي

(147) الجابري (محمد عابد): رؤية تقدمية.ص 15.

(148) الجدة هنا في رأينا لا تعني ابتكار عناصر المنهج فهي معروفة،ولكن الجدة في كيفية توليفه بين عناصره في عملية التطبيق والممارسة.

الأساسي المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية والتربوية "[149]، المنهج الذي اقترحه الخطاب النقدي الجابري يجمع بين ثلاث مناهج تبدو متناقصة، وسنرى فيما بعد مدى نجاحه في تطبيقه.

أما الملاحظات التي تخص الرؤية فنلخصها فيما يأتي :

- رفض الخطاب النقدي الجابري تبني رؤية جاهزة.

- رفض فكرة تبني التراث ككل كذلك رفض القطع معه ككل[150].

- لابد من مراعاة خصوصية التراث كاملة، وكذلك عالميته وشموليته[151].

- وصف الخطاب النقدي الجابري رؤيته بأنها نقدية تاريخية واعية.

كما حرص الخطاب المدروس على إبراز علاقة الرؤية بالمنهج، " والمنهج والرؤية متلازمان. المنهج تؤطره وتوجهه دوما رؤية ما، صريحة أو ضمنية، والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة"[152]، وسنلاحظ فيما يأتي استمرار التلازم بين الرؤية والمنهج في الخطاب النقدي الجابري، وهو يزداد عمقا مع تطوره.

---

(149) المصدر نفسه، ص 15.

(150) أكد الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة، " لاشك أن في هذا المجموع التراثي عناصره قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهي أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور، لابد إذن من الاختيار ومعيار الاختيار هو دائما اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية ".
المصدر نفسه، ص 9.

(151) يقصد الخطاب النقدي الجابري بالعالمية الطابع الإنساني للتراث، أما شمولية التراث، " فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، الفكرية والاجتماعية إنه تراث حضاري بأوسع معاني كلمة حضارة ".
المصدر نفسه، ص 9.

(152) المصدر نفسه، ص 5.

أ ـ خطوات المنهج : حدد الخطاب النقدي الجابري في نهاية مرحلة النقد الأيديولوجي خطوات منهجه بشكل واضح وهي:

ـ الخطوة الأولي تدعو إلي " ضرورة القطيعة مع الفهم التراث للتراث"[153]، وأبرز الخطاب المدروس أنه يرمي من وراء هذه الخطوة، لفت الانتباه إلي أن مشكلة التعامل مع التراث العربي ليست مسألة اختيار منهج من المناهج، وإنما هي أعمق من ذلك، " بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، أي منهج، المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك"[154]، فالمشكلة إذن تكمن في العقل العربي و في بنيته التي يشكل قياس (الغائب على الشاهد)أحد عناصرها الأساسية، ذلك القياس الذي أصبح العقل العربي يمارسه بطريق ميكانيكية دون التقيد بشروطه[155]، وانتقد الخطاب النقدي الجابري الدعوات التي تدعو إلي تجديد العقل العربي بعقل قديم،ووصفها بأنها دعوات فارغة ما لم تتجه إلي كسر الثابت البنيوي للعقل العربي وهو (القياس)عن طريق النقد الصارم والدقيق وإحداث قطيعة ايبيستمولوجية، مع بنية عقل عصر الانحطاط وإمتداداته في الفكر العربي الحديث والمعاصر[156].

ـ الخطوة الثانية من خطوات المنهج في الخطاب النقدي الجابري هي " فصل المقروء عن القارئ ... مشكلة الموضوعية"[157]، لقد عمق تحليله لمشكلة الموضوعية وأراد تحقيقها في مستويين." مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلي الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات. مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلي الذات والموضوعية

---

(153) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث. ص 19.

(154) المصدر نفسه، ص 20.

(155) لقد سبق ذكرها.

(156) المصدر نفسه،ص 20.

(157) المصدر نفسه، ص 21.

تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع"[158]وألح الخطاب المدروس على ضرورة فصل الذات عن الموضوع للأسباب الآتية :

- لأن القارئ العربي مؤطر بتراثه، فهو يقرأه متذكرا لا مستكشفا أو مستفهما.

- لأن القارئ العربي مؤطر بحاضره، فيقرأ في التراث كل طموحاته وآماله ورغباته وهموم حاضره، لذلك يعتدي على النصوص التراثية، فيقرأ أجراء ويهمل أخرى مما يؤدي إلي تمزيق وحدة النص وتشويه دلالاته وبالتالي إخراجه من إطاره التاريخي[159].

وجدير بالذكر أن الخطاب النقدي الجابري اعتمد في تحليله لمشكلة الموضوعية،أي ضرورة الفصل بين الذات والموضوع على العلوم الألسنية،حيث استند على قاعدة وصفها بالذهبية، " يجب تجنب قراءة المعني قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها"[160]،وبناء على ذلك دعا إلي ضرورة التخلص من(المسبقات والرغبات)،والتعامل مع النص التراثي من خلال العلاقات التي تربط بين أجرائه،باختصار إنه التحليل البنيوي أي تشريح النص تشريحا دقيقا بذلك يمكن فصل الذات عن الموضوع،وهي خطوه يعتبرها الخطاب المدروس تمهيدية وضرورية[161].

أما فصل الموضوع عن الذات فيتم بثلاث خطوات : هي خطوات المنهج التي طرحها الخطاب النقدي الجابري فيما سبق وهي المزاوجة بين المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي ن ففي المعالجة

(158) المصدر نفسه، ص 22.

(159) المصدر نفسه، ص22.

(160) المصدر نفسه، ص23.

(161) المصدر نفسه، ص 23.

البنيوية يتم محوره فكر الشخص حول إشكالية معينة تستوعب جميع التعريفات الأخرى وتحتويها وهي عملية صعبة ولكنها تكون قريبة المنال إذا انتبه الباحث إلي طريقة تعبير الكاتب واستحضار مخا طبيه[162].

أما التحليل التاريخي فيتعلق بربط فكر صاحب النص بإطاره التاريخي والفكري والاجتماعي والسياسي، لمعرفة ما يتضمنه النص، " وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في امكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه "[163].

أما الطرح الأيديولوجي، فهو لإكمال التحليل التاريخي، بإبراز الوظيفة الإيديولوجية التي أداها المفكر المعني بالدراسة، بعبارة أخرى إزالة القوسين عن المجال التاريخي التي وضعناها أثناء المعالجة البنيوية وإعادة الحياة إليه[164].

والهدف من عملية فصل التراث عن الذات التي حرص الخطاب النقدي الجابري على تحقيقها وليس إلغاء التراث، " بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصر لنا "[165].

- الخطوة الثالثة من خطوات المنهج من خطوات المنهج في الخطاب الجابري هي " وصل القارئ بالمقروء... مشكل الاستمرارية)[166].ينطلق القارئ في هذه الخطوة من منظور ينظر إلي التراث على أنه إنتاج إنساني لمفكر ما، قد صرح بأشياء وسكت من أخري، أما بسبب قوالب التفكير وأشكال العبارات، أو نتيجة الرقابة التي يمارسها المجتمع على الإنتاج

(162) المصدر نقسه، ص 24.

(163) المصدر نفسه، ص 24.

(164) المصدر نفسه، ص 24.

(165) المصدر نفسه، ص 24.

الفكري والمادي، ودور القارئ في هذه الخطوة، هو الكشف عما هو مسكوت عنه، وسيلته في ذلك الحدس الرياضي، " انه رؤية مباشرة ريادية استكشافية: تستكشف الطريق وتستتب النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولي من المنهج "[167].يتم الحدس الرياضي بعد تجاوز الخطوة الأولي، وهي فصل الموضوع عن الذات والعكس، ودراسة العلاقات التي تربط أجزاء النص المقروء والتخلي عن كل المسبقات والرغبات واكتشاف ما يحبل به النص وما يختفي وراء العبارات ويتستر خلف سياق التفكير، بذلك تتعانق الذات القارئة والذات المقروءة، "هنا تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله "[168].بذلك تتحقق المعاصرة التي رمي الخطاب النقدي الجابري إلي تحقيقها، فيكون المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا.

ب - عناصر الرؤية:

تأتي أهمية الرؤية في الخطاب النقدي الجابري كونه ينطلق من مسلمة مفادها، أن كل منهج لابد أن يصدر عن رؤية، تكون صريحة أو ضمنية، وهنا تكمن أحد أبعاد الخطاب المدروس، وهو تأكيده على ضرورة إدراك أبعاد الرؤية المؤطرة للمنهج، "والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاد، والمنهج يغني الرؤية ويصححها"[169]، لقد أكد النص على ما أقره الخطاب المدروس سابقا وهو تلازم المنهج والرؤية، لقد أبرز الخطاب النقدي الجابري عناصره رؤيته، وهي تتألف من ثلاث عناصر :

(166) المصدر نفسه، ص 25.

(167) المصدر نفسه، ص 25.

(168) المصدر نفسه، ص 25.

(169) المصدر نفسه، ص 26.

ـ العنصر الأول " وحدة الفكر ... ووحدة الإشكالية"[170]. يتأسس هذا العنصر في الخطاب المدروس على منظور ينظر إلي الفكر النظري في مجتمع معين، وعصر معين على أنه يشكل وحدة، تتضمن وتحتوي كل الفرو قات والاتجاهات، والوحدة هنا تتجاوز الوحدة الدينية والقومية واللغوية، وهي كذلك ليست وحدة الزمان أو المكان التي أنتج فيها الفكر، إنما تعني وحدة الإشكالية، " الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولاتقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعا"[171]، وحدة الإشكالية تتجلى في منظومة العلاقات، التي لا يؤثر فيها تعدد الأسئلة والآراء، ما دامت الإجابات واحدة، كما أن وحدة الإشكالية لا تتقيد بالزمان والمكان. فإذا لم تتجاوز يمكن لآي باحث أن ينخرط فيها في أزمنة لاحقة[172].

ـ أما العنصر الثاني في رؤية الخطاب النقدي الجابري فهو تاريخية الفكر، " نقصد بذلك تاريخية الفكر أي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي انتجه، أو على الأقل تحرك فيه"[173]، أما المجال التاريخي الذي تستغرقه الإشكالية فهو لا يتحدد بقيام الدول، ولا بتطور الاقتصاد، ولاقيام الحروب، " ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخي ما يمكن التعبير عنه بـ (عمر الإشكالية) أو زمنها : إنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين"[174]، ويحدد الخطاب النقدي الجابري المجال التاريخي بمحددين : هما الحقل المعرفي ويشمل المادة المعرفية -

---

(170) المصدر نفسه، ص 27.

(171) المصدر نفسه، ص 27.

(172) ونجد في الخطاب المدروس مثالا على وحدة الإشكالية، وهي إشكالية التوفيق بين النقل والعقل في الفكر العربي في القرون الوسطى وهي ما زالت مفتوحة حتى اليوم.
المصدر نفسه، ص 29.

(173) المصدر نفسه، ص 29.

(174) المصدر نفسه، ص 29.

أدوات التفكير، المفاهيم والتصورات، والمنطلقات ـ والمضمون الإيديولوجي، الذي يبرز في توظيف منتجو الفكر للمادة المعرفية. وأوضح أن الحقل المعرفي الواحد قد يوظف في خدمة إيديولوجيات متباينة، هذا بالإضافة إلي العلاقة غير المباشرة بين الفكر الفلسفي والواقع[175].

ـ أما العنصر الثالث في رؤية الخطاب النقدي الجابري،هو منظوره إلي الفلسفة الإسلامية على أنها قراءات لفلسفة أخرى،مما دفعه إلي الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة العربية الإسلامية،لأن مجال الحركة والابداع فيها ينحصر في الجانب الإيديولوجي،أما المادة المعرفية فهي منقولة من الفلسفة اليونانية[176].

وجاء في الخطاب النقدي الجابري أن خطوات المنهج الثلاث تقابل عناصر الرؤية الثلاثة[177]، فالمعالجة البنيوية تقابلها وحدة الفكر، والتحليل التاريخي يقابل تاريخية الفكر، والطرح الإيديولوجي يقابل الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى[178]، وأكد الخطاب المدروس أن منهجه الملازم لهذه الرؤية ليس إلا حلقة من وعي الذات.

ثالثا : طرح الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثالثة من التحقيب المقترح لخطابه منهجا أطلق عليه (القراءة التفكيكية)[179]،وسع من مجال تطبيق هذا المنهج فهو ليس خاصاً لدراسة التراث العربي الإسلامي كسابقه،بل صالحاً لقراءة التراث العربي الإسلامي والتراث العالمي في الماضي البعيد والقريب ولاحظنا أن عناصر هذا المنهج لا تختلف عن

(175) المصدر نفسه، ص 29- 30.

(176) المصدر نفسه، ص 30 31.

(177) هذا التقسيم يبرز الطابع الرياضي الذي يتسم به الخطاب النقدي الجابري.

(178) المصدر نفسه، ص 33.

(179) ترد القراءة التفكيكية في هذه المرحلة مرادفا لكلمة المنهج في الخطاب النقدي الجابري.

عناصر المنهج السابق،وهي " تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية "[180]، ويتطابق معني الموضوعية والمعقولية مع ما جاء في المنهج السابق، " (...) بأننا نعني هنا بـ (الموضوعية) جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل نعني بـ (المعقولية) جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا "[181].

والجديد في هذا المنهج هو طرح الخطاب النقدي الجابري لسؤال، " كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه ؟تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا "[182]. يتم التحرر من سلطة النص التراثي بتحليله إلي بني، " تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين إن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلي تحولات ليس غير "[183].بهذه الطريقة يتم الكشف عن البني في النصوص، والعلاقات التي تربطها ومن ثم تحويلها إلي متغيرات وإدخالها في مجرى التاريخ، بهذه الطريقة نتحرر من سلطة التراث، ونفرض عليه سلطتنا اثناء عملية التفكيك حيث يتم تحويل الثابت إلي متحول أو متغير وتحويل المطلق إلي نسبي، وتحويل اللاتاريخى إلي تاريخي، واللاماني إلي زماني في النص، وتكشف هذه العمليات عن السر المغلق في النص، بالكشف عما هوثاوي وراء الكثير من الألفاظ في النص، بهذه الطريقة يمارس القارئ سلطته على النص، " نعم يتعلق الأمر في نهاية المطاف بـ (السلطة): من سيمارس سلطته على الآخر،

(180) الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة. ص 47.

(181) المصدر نفسه،ص 47.

(182) المصدر نفسه، ص 47.

(183) المصدر نفسه، ص 47.

هل القارئ أم المقروء، هل نحن أم التراث؟"[184].

أبرز الخطاب المدروس الهدف من منهجه التفكيكي، " إن التفكيك هنا لا يعني نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلي الطابع البنيوي للغة الكلامية، لغة البشر المثقلة بالرموز والمحملة بشحنات من السحر والقداسة"[185]، المنهج التفكيكي الجابري يمكن القارئ من كشف اللثام عن قدسية اللغة بتحرير دلالتها من الشحنات الوجدانية، بإعطاء ألفاظها دلالات محددة تتسم بالمعقولية الموضوعية و التاريخية، المنهج التفكيكي الجابري إذن لا ينفي أو يلغي الموضوع، و إنما ينفي سلطته علينا سلطته الوجدانية التي تحتوينا وتغيب عقلنا، تفكيك يمكّن القارئ من ممارسة سلطته علي النص بتفجير تناقضاته، لا ليطلق العنان لخياله بل يتقيد بشروط العلمية والموضوعية والمعقولية[186].

لم يبرز الخطاب النقدي الجابري كعادته منهجه وعناصر رؤية في نقده للعقل السياسي، وجاء فيه، " حاولت أن اقتصر علي عرض مادة و نصوص، و كان دوري دور مهندس. كنت أبني، و لكن دون أن اتدخل لا كصاحب تأويل مسبق"[187]، لكننا بالرغم من تحفظ الخطاب المدروس حول المنهج. لاحظنا أنه طبق خطوتين من خطوات منهجه حيث زاوج بين التحليل التاريخي، الذي يتجلى في ترتيبه النصوص و عرضها حسب الأولوية التاريخية و تتبع مسار العقل السياسي العربي حسب التسلسل التاريخي للدولة العربية الإسلامية في ربطه العقل السياسي العربي بالعوامل الفكرية و

---

(184) المصدر نفسه، ص 48.

(185) المصدر نفسه، ص 50.

(186) طبق الخطاب النقدي الجابري منهجه التفكيكي علي نصوص من التراث، وأبرز الكيفية التي فكك بها تلك النصوص.

(187) المصدر نفسه، ص 339.

الاجتماعية و الاقتصادية التي إنتجته، كذلك تأكيده، على الطرح الإيديولوجي،عندما أكد أن نقده للعقل السياسي، وتسليطه الضوء على المناطق المظلمة في الفكر السياسي العربي،هو من أجل الديمقراطية والعقلانية.

وفي ختام عرضنا لمنهج ورؤية الخطاب النقدي الجابري، يمكننا أن نسجل أنه نجح إلي حد كبير في تطبيق منهجه، الذي ألفه من ثلاث عناصر تبدو متناقضة، لكنه تجاوز هذا التناقص بأن جعل كل عنصر منها يمثل لحظة من لحظات تطبيق المنهج، لا باستخدامها مجتمعه في وقت واحد، لقد استعمل عناصر المنهج الثلاثة بالقوة نفسها تقريبا في النقد الإيديولوجي، بينما طبق التحليل البنيوى والتحليل التاريخ في النقد الايبيستيمولوجي، وكان حضور الطرح الأيديولوجي ثانويا،واستعمل التحليل التاريخي،وبشكل أقل الطرح الايديولوجي في نقده للعقل السياسي،وهذا لا ينفي بشكل ما المعالجة البنيوية.ونلاحظ وعي الخطاب النقدي الجابري بذلك " فعلا، قد يحدث أن تكون الهيمنة تارة للجانب الايديولوجي وتارة للجانب الايبيستمولوجي وتارة للتحليل التاريخي،وذلك حسب ما يقتضيه المقام ويفرضه الموضوع. إن الباحث في هذا المجال أشبه[بربان الطائرة فهو يتصرف حسب المعطيات الجوية أكثر من اهتمامه بما إذا الركاب يشعرون باهتزاز الطائرة أم لا يشعرون"[188] وبذلك استطاع الخطاب النقدي الجابري تحقيق القطيعة المنهجية مع المنهج التراثي التي نادى بها،وتجاوزه القراءات السابقة التي استعارت مناهج جاهزة، كقوالب ذهنية صبت فيها التراث العربي،باقتراحه منهجا والقدرة على تطبيقه على موضوع(التراث العربي الإسلامي) وتوسيعه في مرحلة لاحقة ليشمل التراث الإنساني في الماضي البعيد والقريب.

(188) المصدر نفسه، ص 297.

رابعاً: مسار النقد في الخطاب النقدي الجابري:

لقد فككنا الخطاب موضوع الدراسة في الفصول السابقة،ومارسنا عمليات الحصر والسبر والتقسيم، والفصل، والبنذ،والاقصاء،وفي هذا الفصل نقوم بتقديم نظرة كلية شمولية على مسار النقد فيه.

إذا نظرنا إلي مجمل الخطاب النقدي في الخطاب الجابري،نظرة كلية شمولية نجده يتكون من بنية تشمل عناصر متعددة،كل عنصر يكون وحدة مستقلة،لكنه يرتبط بمنظومة من العلاقات مع العناصر الأخرى المكونة لهذه البنية،كل نقد من أشكال النقد الأربعة يكون حلقة ومجموع الحلقات يكون سلسلة،وبذلك يمكن وصف بنية الخطاب النقدي الجابري بأنها منظومة مرنة،طرأ على وحداتها بعض التطورات والتغيرات،كما سنلاحظ من تتبعنا لمكونات هذه الوحدات وتطورها، وإذا اعتمدنا على الناحية الاحصائية نجد لا ثوابت في الخطاب النقدي الجابري بالنسبة لإشكال النقد الأربعة،النقد الايديولوجي،والنقد الثقافي،والنقد الايبيستيمولوجي، والنقد السياسي،وقد رأينا أن كل واحد منهما اختفى في احدى مراحل التحقيب.

المرحلة الأولى: لقد انشغل الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الأولى من التحقيب المقترح له بالنقد الايديولوجي، وركز على قضايا الحاضر في المرحلة الأولى منه، ونقده التراث العربي في المرحلة الثانية.

لقد انتقد في المرحلة الأولى المجتمع المتخلف، نقد هيكله وتركيبه، والظواهر السلبية التي تملأ جوانبه وتجسد التخلف فيه، كما كشف عن دور الاستعمار في ترسيخ مظاهر التخلف في المجتمع العربي، ونقده الاحزاب الشيوعية، التي ارتبطت بالاستعمار بشكل غير مباشر عندما تبنت أطروحات ايديولوجية جاهزة لا تخدم مصالح العرب، وخضعت لمراكز القوى في العالم، كما انتقد الايديولوجيات التي كانت تتصارع على الساحة الفكرية العربية، الليبرالية والاشتراكية،ولاحظنا في المرحلة الأولى من النقد

الايديولوجي في الخطاب النقدي الجابري أنه لم تتبلور لديه رؤية واضحة،ولامنهج محدد في دراسته للقضايا التي تناولها، وكان يميل إلي الماركسية التاريخانية، وقد استطاع الخطاب المدروس من خلال نقده قضايا الحاضر ملاحظة حضور الماضي فيه بشكل مكثف،أي حضور التراث، مما جعله يتجه في المرحلة الثانية إلي نقده الدراسات التراثية العربية، التي انتشرت في عقد السبعينات من هذا القرن، من قبل السلفيين والماركسيين العرب، وقد كشف عن نقاط الضعف فيها، وهي تتعلق بالمنهج والرؤية، الرؤية التي نظر بها هؤلاء إلي التراث، والمنهج الذي اتبعوه في دراسته، مما دفعه إلي البحث عن رؤية جديدة، ومنهج مختلف عن سابقه، وقد دشن مرحلة جديدة من تطوره بدراسة عن الفارابي في منتصف السبعينات، وقد تبلورت عناصر رؤية الخطاب النقدي الجابري وخطوات المنهج الذي اقترحه في مقدمة (رؤية تقدمية) الذي صدر سنة (1997)، التي سطر فيها خطوات المنهج الثلاث : وهي المزاوجة بين المنهج التاريخي، والتحليل البنيوي، والطرح الأيديولوجي، هذه الخطوات التي ظلت ثابتة حتى نهاية المرحلة التي وقفت فيها دراستنا، صحيح أنه لم يطبق خطوات المنهج الثلاث دفعة واحدة في كل دراسة، وبنفس الدرجة لكنه بقى يتحرك بشكل مرن بينها، وقد دعم منهجه هذا بممارسة بعض القراءات، فمارس في المرحلة الأولى القراءة التأويلية (أي القراءة كتأويل)، واستطاع أن يقدم بواسطتها قراءة جديدة لفلسفة ابن سينا والغزالي،وكشف عن نقاط الضعف والثغرات التي تخللت فلسفتهما، وسلط الضوء على الرؤية والمنهج والحقول المرجعية التي أرتكن إليها كل منهما، كما استخرج نقاط الضعف في المشروع الخلدوني، وأبرز إنه لم يكن مبدعا في كل ما تناوله بل كان تابعا في الكثير من القضايا التي تناولها لسابقيه، كما كشف الغطاء عن المدرسة الأندلسية المغربية وأظهر الطابع العقلاني، الذي تميزت به عن الفلسفة في المشرق العربي، التي غلب عليها الطابع الإشراقي الغنوصي.

وفي المرحلة الأولى كذلك مارس الخطاب النقدي الجابري النقد الثقافي، وانشغل بمسألة الثقافة، وتحديد مفهوم الثقافة والمثقف، وأبرز دوره والمسؤوليات التي عليه أداءها تجاه مجتمعه، كما انتقد الواقع الثقافي العربي، وكشف عن خصائص الثقافة الاستعمارية، ودورها في خلق فئة من المثقفين، الذين انغلقوا داخلها عندما اتخذوا منها حقلا مرجعيا وحيدا يستندون إليه، كما لاحظ نوعا آخر من أشكال الانغلاق لدى فئة أخرى من المثقفين، وهم الذين اتخذوا من التراث حقلا مرجعيا وحيدا، على صعيدين، صعيد المادة المعرفية، والمنهج التراثي، الذي وصفه الخطاب المدروس بأنه عبارة عن فهم تراثي للتراث، لأنه لم يستطيع أن ينتج جديدا، إنما يقوم بعملية اجترار وتكرار لما في كتب التراث، وبذلك انقسم المثقفون في الساحة الثقافية العربية إلي فئتين، قسم مغترب في تراث وثقافة الغرب والقسم الآخر مغترب في الماضي العربي في التراث العربي وبذلك أهملت كلتا الفئتين من المثقفين قضايا الحاضر، عندما حصرت نفسها داخل حقل مرجعي واحد، أما المثقفين الذين تناولوا القضايا العربية الراهنة وقتئذ فقد نظروا إليها من منظور ضيق.

كما تناول الخطاب النقدي الجابري بالنقد الأيديولوجيات المتصارعة على الصعيد الثقافي، وهى الأيديولوجية الإمبريالية والإيديولوجية الاشتراكية وكشف أنها لا تعبر عن واقع ثقافي عربي، أو صراع طبقي داخل المجتمع، بل تعبر عن شذرات مستعارة من هنا وهناك، وبذلك عجزت عن صياغة مشروع ثقافي يعبر عن الواقع الثقافي العربي، ويعالج إشكالياته، ويرسم معالم مشروع ثقافي عربي في المستقبل.

وفى نهاية المرحلة الأولى من تطور الخطاب النقدي الجابري ظهرت بوادر النقد الايبيستمولوجي، حيث انتقد القياس، كآلية للتفكير في الفكر العربي الحديث، المعاصر، وأبرز إخلال المفكرين العرب المعاصرين بشروط القياس، تلك الشروط التي جعلت منه آلية منتجة أنتجت العلوم العربية

القديمة (النحو، والفقه، وعلم الكلام والبلاغة). أما النقد السياسي فلم يظهر في المرحلة الأولى من مراحل نمو الخطاب المدروس، حسب التحقيب المقترح له.

المرحلة الثانية: لقد اختفى النقد الأيديولوجي في الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية إحصائيا، وإن ظل ثاويا وراء النقد الايبيستمولوجي، كما صرح الخطاب نفسه، وهو واع بذلك عندما أكد أننا بحاجة إلي الأيديولوجية، من أجل وضع لبنات أيديولوجية عربية خاصة بنا، ورسم معالم حلم عربي مطابق يمكن تحقيقه واقعيا، وتكوين أيديولوجية عربية متماسكة نابعة من فكرنا وواقعنا العربي، وبذلك لم يكن النقد الأيديولوجي مرحلة ممهدة فقط لغيرها من أشكال النقد الأخرى، بل النقد الإيديولوجي من منظور الخطاب النقدي الجابري مازال ذا فائدة بالنسبة لنا نحن العرب، وبذلك ظل مختفيا وراء أشكال النقدي الأخرى التي مارسها في جميع مراحل تطوره.

استمر الخطاب النقدي الجابري في ممارسة النقد الثقافي في المرحلة الثانية من مراحل تطوره، وانتقد أحد روافد الثقافة، وهو التعليم في الوطن العربي، وأبرز خصائصه، ولاحظ انقسامه إلى نظامين، نظام مستلب منقول من الاستعمار، معارفه غير مبيأة، وآخر تقليدي منغلق ينتمي إلى الماضي، مادة ومنهجا، وقد نتج عن حضور هذين النظامين المتجاورين في المجتمع ازدواجية في التفكير، والثقافة لدى المثقفين العرب، كما أن ضعف الاهتمام بالبحث العلمي في النظامين نتج عنه ضعف مرد وديته، وعجزه عن خلق كوادر مبدعة، ودعا إلى ضرورة النظر في مضامين المواد التراثية والمواد النظرية، وصقل الإمكانيات العقلية التي تمكن المتعلم من مواجهة المشاكل، والجرأة في البحث العلمي، وأكد الخطاب المدروس على حق كل مواطن عربي في التعليم، من منظور يرى أن التعليم في حد ذاته استثمار.

كما اهتم الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة وفي إطار النقد الثقافي بنقد مناهج المستشرقين، بنظر إليها كأحد المناهج المستخدمة في دراسة التراث العربي، سواء من قبل المستشرقين أنفسهم أو الباحثين العرب الذين استعاروا تلك المناهج المعاكسة لما كان يرمون الدفاع عنه أو إثباته، كما تجلي في دراسة مصطفي عبد الرزاق، وإبراهيم مد كور، وسامي النشار، ونقاط الضعف التي ظهرت في خطاب رواد الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، نبهت الخطاب النقدي الجابري إلى ضرورة نقد المفاهيم والتصورات والكشف عن مدلولها الأيديولوجي، والوعي به.

كما انتقده الخطاب المدروس عملية التعريب أو الترجمة، ولاحظ تكرار نفس الخطأ الذي وقعت فيه حركة الترجمة قديما في التجربة الحضارية العربية، في الفكر العربي المعاصر، بترجمة فلسفات لاعقلانية، كالوجودية والبرجسونية، مما زاد من ترسيخ الجانب اللاعقلاني في الفكر العربي المعاصر.

وإلي جانب اهتمام الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية بقضايا الثقافة السابق ذكرهما، لاحظنا بأنه طرأت نقله في تطوره تمثل في نوع النقد الذي مارسه، وهو النقد الايبيستيمولوجي، ومحاولته إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية منذ عصر التدوين حتى بداية عصر الانحطاط برؤية جديدة ومنهج مغاير لسابقيه.

وسيطر النقد الايبيستيمولوجي على المرحلة الثانية من تطور الخطاب النقدي الجابري، ولاحظنا انقسامه ألي مرحلتين : في المرحلة الأولى فكك الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وفي المرحلة الثانية نقد الثقافة العربية القديمة، والعقل العربي القديم.

عرى الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الأولى من النقد الايبيستيمولوجي الوعي العربي، الذي وصفه بأنه وعي شقي ومقلوب، لأنه

وليد الإستيلاب الثقافي الغربي،أو القراءة التمجيدية للتراث العربي الإسلامي، وأبرز وسائل تصحيحه وهي شهر سلاح النقد،وربطه بالواقع العربي الراهن.

كما فكك الخطاب النقدي الجابري في هذه المرحلة الخطاب العربي المعاصر، إلي قضايا، وحصل على أربعة أشكال : الخطاب النهضوي، والخطاب،السياسي،والخطاب القومي،والخطاب الفلسفي،نقد الخطاب النهضوي،وكشف عن اللامعقول في رؤية السلفي،والليبرالي،والماركسي العربي،وأبرز خصائص المنهج الذي يعمل به العقل العربي، حيث لاحظ أن عقل السلفي عقل مكبوح مقيد، أما عقل الليبرالي العربي فهو مكون من (مركبات ذهنية) مستعارة يستعملها كقوالب جامدة، فانتج خطاب متناقض، ولا يختلف عنه عقل التاريخاني العربي، الذي يعتمد على القياس كآلية ذهنية بذلك يؤكد انتمائه للعقل العربي المعاصر السائد.

كما عرى الخطاب النقدي الجابري الخطاب السياسي العربي المعاصر، وميز فيه بين ثلاث مراحل : مرحلة ما قبل الخمسينات من هذا القرن، ومرحلة تبدأ من منتصف الخمسينات وتنتهي بانهيار الدولة الناصرية، حيث تبدأ المرحلة الثالثة.

لقد كشف الخطاب المدروس عن المسكوت عنه في الخطاب السياسي،وهو سيادة فكرة (المستبد العادل)،الذي يصنع ما لا يصنعه العقل،وانتقد أطروحات وأهداف الخطاب السياسي في المرحة الأولى والمرحلة الثانية،وكشف أن الأهداف التي وضعتها الثورة الناصرية (الحرية والاشتراكية والوحدة)بأنها كونت معادلة صعبة الحل،لأنها جمعت بين العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية،ولاحظ أن الخطاب السياسي في المرحلة الثالثة لم يقدم جديدا،بل بقت فكرة(المستبد العادل)حاضرة فيه،إضافة إلي رفضه مبدأ اللامركزية في الحكم.

لقد كشف الخطاب النقدي الجابري اللثام عن الخطاب القومي العربي،فقد صنفه إلي ثلاث مراحل،وكشف عن خصائص كل مرحلة ففي المرحلة الأولى لاحظ أنه خطاب عاطفي سجالي لم يتجاوز رد الفعل على التحديات التي واجهته،وتميز في المرحلة الثانية بأنه خطاب رغبة وخوف يعتمد على المقولات العاطفية بدلاً من المقولات العقلية،كما اتسم بالقفز اللامنطقي اللاتاريخي،ولاحظ الخطاب النقدي الجابري أن الخطاب القومي في المرحلة الثالثة من نموه قد سجل رده على صعيد المنهج،عندما أتخذ من القياس منهجاً بعد أن رفضه في المرحلة الأولي والثانية،كما أبرز أنه خطاب ممكنات ذهنية يغفل المعطيات الواقعية العربية،وأكد على ضرورة تسلح الخطاب القومي بالعقلانية،لأنها الأداة الفعالة لتغير الواقع العربي.

كما انتقده الخطاب المدروس الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، وقد صنفه إلى قسمين: أحدهما يريد أن يؤصل فلسفه الماضي، والأخر يريد تشديد فلسفة عربية معاصرة، وأبرز خصائص الخطاب الأول ولاحظ أنه عبارة عن خطاب إيديولوجي سافر، ملتفت إلي الوراء، القديم عنده يمثل حقيقة مطلقه، وعدم إدراكه مقدماته أما القسم الثاني فقد لاحظ أن المحاولات التي جسدته لم تخضع لمنطلق العقل والتطور، حيث تبنت الفكر اللاعقلاني، مكرسة بذلك الجانب اللامعقول في الفكر الغربي والتراث العربي، وبذلك قادت المعركة ضد العقلانية في الفكر العربي المعاصر، منفصلة عن الواقع الذي يحتاج إلي مزيد من العقلانية، كما كشف تناقض الأهداف مع النتائج نتيجة المنهج في المحاولات التي عملت على تأصيل فلسفه الماضي.

لقد استطاع الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الأولى من النقد الايبيستيمولوجي الكشف عن خصائص الخطاب العربي المعاصر، وخصائص العقل العربي المعاصر،وهي الركون إلي نموذج سلف،رسوخ آلية القياس،التعامل مع الممكنات الذهنية كأنها معطيات واقعية، توظيف

الأيديولوجي لسد النقص المعرفي،و خصائص العقل العربي المعاصر هذه نظر إليها كعوائق قيدته ومنعته من إنتاج خطاب مطابق.تلك العوائق التي دفعته إلي البحث عن أسبابها،وذلك بالحفر عن جذورها في الفكر العربي والثقافة العربية القديمة.

لقد نقد الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية من النقد الايبيستيمولوجي، الأبحاث التي أرخت للثقافة العربية الإسلامية القديمة منها والحديثة والمعاصرة،ووصل إلي خلاصة، وهي أن تاريخ الثقافة العربية يحتاج إلي إعادة كتابة، وأن مشروعه في نقد العقل العربي، هو في الوقت نفسه كتابة جديدة لتاريخ الثقافة العربية برؤية ومنهج جديدين مغايرين لرؤى ومناهج القراءات السابة له، ولاحظنا توفر الحس التاريخي في الخطاب النقدي الجابري حيث مكننا من إدراك السابق واللاحق في تاريخ الثقافة العربية، كما أبرز العلاقة بين أجزائها، بذلك تلافي أحد نقاط الضعف في القراءات السابقة له، انعدام الحس التاريخي فيها،كما نقده فكرة التقدم في الفكر العربي وبين سطحيتها، ولاحظ تداخل الأزمنة الثقافية العربية من العصر الجاهلي حتى وقتنا الراهن، كذلك ظاهرة الانفصال،التي طبعت التاريخ الثقافي العربي، الذي أخذ شكل جزر منفصلة عن بعضها البعض،العصر الجاهلي العصر الإسلامي، عصر النهضة الحديثة والمعاصرة.

وصل الخطاب النقدي الجابري من خلال حفره في الثقافة العربية، إلي أنها تتوفر على ثلاثة عقول، وبعبارة أخرى أنها بنيت بواسطة ثلاثة عقول، العقل البياني والعقل المستقيل،والعقل البرهاني.

اتجه الخطاب النقدي الجابري إلي نقد العوامل المعرفية والإيديولوجية التي شاركت في تكوين العقل البياني، وهي اللغة العربية، حيث لاحظ تقديس العرب لها،وانتبه إلي أنها السبب في الكثير من الإشكاليات الفكرية والمعرفية والسياسية،وانتقد قوالب اللغة التي وصفها بالجامدة حيث رفضت

المصطلحات الحضارية قديما،وعجزت عن استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة والمعاصر،بذلك كشفت عجزها عن مسايرة التطور في كافة المستويات الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية،وكانت أحد العوامل التي جمدت العقل العربي وقيدت فعالياته.

كما أبرز الخطاب المدروس دور العلوم العربية الأصيلة في تكوين العقل العربي، وانتقد النحو والنحاة، وكشف عن آلية القياس في طريقة الخليل بن أحمد الفراهيدي، وعرى علاقتها بالممكنات الذهنية التي ظهرت في تعامله مع الألفاظ لا كحقائق واقعية بل كممكنات، وكشف عن مظاهر الاصطناع فيها، التي أنتجت نسقا مغلقاً لم يسمح للغة العربية بالنمو والتطور، كما أوضح جهود جامعي اللغة العربية، في قوالب جامدة، بل إنهم قيدوا نشاط العقل البياني وفعالياته بوضعهم صيغا منطقية تحكمت في دينامية العقل، وقتلت أي إمكانية لتطوره. وعرى دور الكلام المنغم،أي الكلام الجزل،الذي يغني عن المضمون أو المعني، حيث يحل النغم محل العقل مما أدي إلي انعدام الرقابة العقلية في الخطاب العربي، كما لاحظ أن اللغة العربية تزداد كل يوم بعدا عن الواقع العربي الراهن.

أبرز الخطاب النقدي الجابري دور الشافعي في تكوين العقل العربي،الذي برز من خلال تحديده لأصول الفقه في أربعة (القران والسنة، والإجماع والقياس)، وانتبه إلي أن هذه الأصول قد شكلت القاعدة الايبيستيمولوجية، التي استعارتها العلوم العربية الأخرى، وبنت عليها علومها، وعد الشافعي المشرع الحقيقي للعقل العربي، وهو الذي قيد العقل العربي بعد أن كان حراً طليقا مع أبي حنيفة.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن العلوم العربية(النحو،والفقه،وعلم أصول الفقه،وعلم الكلام والبلاغة) تجمعها وحدة المنهج،وهي آلية القياس،وأبرز تضافرها في التنظير للقياس،وإن اختلفت الأسماء التي أطلقت

عليه كالقياس، وقياس(الغائب على الشاهد)، والتشبيه، والاعتبار ولكن الجوهر واحد وهو(القياس)كما أظهر دور البلاغين والأدباء في تكوين العقل البياني، الذي لا يختلف عن دور سابقيهم من اللغويين والنحاة، في تكريسهم للغة البداوة واتخاذها نموذجا يقاس عليه، وصبهم اللغة في قوالب صوتية مستنبطة من الشعر الجاهلي، الذي أصبح نموذجا يقاس عليه الشعر العربي، وبذلك أكمل الأدباء والبلاغين عمل النحاة واللغويين، خاصة عندما ذهبوا إلي أن أصناف الكلام العربي يمكن ردها جميعا إلي التشبيه، والتشبيه قياس. كما نقد القصيدة العربية ولاحظ أنها قائمة على الانفصال، ومعتمدة على التشبيه كمنهج.ومن خلال متابعة الخطاب النقدي الجابري لخطاب البيانيين وإنتاجهم، لاحظ أن خطابهم يكون نظاماً معرفيا له رؤية معينة ومنهج خاص، أطلق عليه النظام المعرفي البياني.

نقد الخطاب النقدي الجابري المنهج في النظام المعرفي البياني، ومحوره - كما رأينا سابقاً - في ثلاثة محاور : المحور الأول هو إشكالية اللفظ / المعني، وتتبع هذه الإشكالية في النحو وعلم أصول الفقه وعلم الكلام والبلاغة، ولاحظ اهتمام البيانيين باللفظ على حساب المعني، وتركيزهم على نظام الخطاب بدل نظام الفكر، الذي أدي إلي صرف القارئ عن تسلسل الأفكار، ووضعه في حالة إغفاء عقلي، انتفت معها الرقابة العقلية، مما أدي إلي قبول التناقض في الأفكار دون أدنى حرج، أما المحور الثاني إشكالية الأصل / الفرع، فقد استطاع الخطاب النقدي الجابري من تتبعه لهذه الإشكالية في العلوم البيانية من الوقوف على أحد خصائص العقل العربي قديماً وحديثاً، وهي الاحتكام إلي أصل، ينطلق منه، أو أصل ينتهي إليه، وكشف عن الدور الكبير الذي لعبه الزوج الأصل / الفرع في توجيه التفكير العربي والعقل العربي، وقد - رأينا سابقاً - كيف نظر إليه كأحد عوائق العقل العربي.

كما انتقد الخطاب النقدي الجابري الإجماع كأصل من الأصول التي

يقاس عليها، وسجل اندهاشه من عدم قدرة البيانيين على تحديد أو تعريف الإجماع، ولاحظ أن الإجماع اتخذ وسيلة لترسيخ نوعين من الاستبداد : السياسي من قبل السياسيين العرب، والاستبداد المعرفي من طرف الفقهاء، أي استبداد السلف بالمعرفة كسلطة مرجعية، كما انتقد نظرية الخبر البيانية، واخذ عليها إهمالها الجانب المنطقي التاريخي الاجتماعي، عندما ركزت على صحة الخبر وسلطته فقط.

أما المحور الثالث وهو إشكالية القياس البياني وإشكالية التعليل، انتقد الخطاب الجابري القياس البياني الذي شكل أحد عوائق العقل العربي الحديث والمعاصر، بعد أن أهملت شروطه، وتحول إلي مجرد آلية ذهنية، وأبرز أهمية القياس البياني، في العلوم العربية التي تضاهي أهمية القياس الأرسطي في الفكر اليوناني، وأبرز الاختلاف بين القياسين البياني والأرسطي في شروط المقدمات، والحدود، والنتائج المترتبة عنهما، كما حصر أصناف القياس في العلوم البيانية، ولاحظ أنها لا تختلف عن بعضها إلا شكليا، لأنها تعتمد على التعليل، وتستند على نفس المبررات، وقد انتبه الخطاب المدروس إلي وحدة الموضوع (النص)، ووحدة (المنهج) في العلوم البيانية.

كما سبر الخطاب المدروس رؤية النظام المعرفي البياني، التي محورها في محورين:

الأول مفهوم الزمان والمكان، وقد لاحظ خلو الحقل اللغوي العربي من مفهوم المكان كمفهوم مجرد، وانتبه إلي عدم قدرة البيانيين على أن يتصوروا الزمان والمكان كحدسين مجردين، كوعاءين فارغين من المحتوى. كما انتقد مبدأ السببية عند البيانيين، ووصل إلي خلاصة مفادها إنكارهم مبدأ السببية من قبل جميع البيانيين بما فيهم الأشاعرة والمعتزلة.

أما المحور الثاني في الرؤية البيانية، هو مفهوم الوجود والعقل، حيث لاحظ الخطاب المدروس أن العقل في النظام المعرفي البياني، عبارة عن

عرض لا يختلف عن باقي الأعراض،وليس جوهرا،وكشف عن تعارض مبادئ النظام المعرفي البياني، مع مبادئ العقل الكوني،أي مبدأ الهوية، ومبدأ السببية، ومبدأ الثالث المرفوع،ولاحظ من خلال تتبعه مفهوم الوجود في الرؤية البيانية اختلافه عن مفهوم الوجود في الفلسفة الكلاسيكية.

وحفر الخطاب النقدي الجابري عن جينيالوجيا الحقل المعرفي البياني، وكشف عن جذور المبادئ التي تأسست عليها الرؤية البيانية : وهما مبدأ الانفصال،ومبدأ التجويز، وكشف عن جذور منهج البيانيين الذي يقوم على المقاربة، ورد هذه المبادئ إلي طبيعة عالم الاعرابي المكونة من بيئة صحراوية فقيرة، وإلي نوع الحياة الاجتماعية والنظم السياسية والحياة الاقتصادية.

كما انتقد الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الثانية من النقد الايبيستيمولوجي العقل المستقيل، وأبرز الاختلاف بينه وبين المعقول الديني،وحفر عن مصادر اللامعقول العقلي، وهي المعتقدات المجوسية والمانوية، ومذاهب الصائبة،ومذاهب الفلاسفة (الحكماء)، وتتبع كيف انتقلت إلي الثقافة العربية،وأهم من نقلها إلي ميدان العلم، وهما جابر بن حيان، وأبو بكر زكريا الرازي،أما في ميدان العقائد فقد وظفها المتكلمون الأوائل وخاصة الروافض والغلاة، أما في ميدان التصوف فنذكر أوائل المتصوفة منهم أبي هاشم الكوفي، ومعروف الكرخي، وقد قام إخوان الصفا بدور كبير في هذا المجال، أما في ميدان الفلسفة فقد جاء في الخطاب المدروس، أن ابن سينا كان له دور المؤسس في إدخال العقل المستقيل في الفكر العربي، وقد قام الغزالي بإدماج العرفان في البيان، أي أدخل التصوف إلي دائرة السنة، إضافة إلي تأثره بأراء الصائبة في تفسير بعض الآيات القرآنية.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري أن العقل المستقيل كون نظاما معرفيا

خاصا به، هو النظام المعرفي العرفاني،وكشف عن علاقة العرفانيات القديمة بالعرفانيات الإسلامية، وأبرز المنهج العرفاني الذي محوره حول الزوج الظاهر / الباطن، وانتقد كيف وظف العرفانيون العرب الموروث القديم بكل حمولاته في تفسير الآيات القرآنية، وتأويل النصوص الدينية،وانتقد خصائص الحقيقة العرفانية،وأبرز القاعدة الايبيستيمولوجية،التي أسس عليها الخطاب العرفاني بجمع أشكاله،وهى (النظير يذكر بالنظير)،وكشف عن الاعتبار العرفاني (=القياس العرفاني) الذي يقوم على المماثلة،التي لا تعتمد على المشابة، بل علي المشابهة في العلاقة،وعرى جذور المماثلة،التي ترجع إلي الفيثاغوريين،وأوضح أن القياس العرفاني قياس بدون جامع،أي بدون رقابة عقلية.

كما كشف الخطاب النقدي الجابري عن رؤية النظام المعرفي العرفاني،والمؤسسة على الزوج النبوة / الولاية،لاحظ مطابقة الشيعة والإسماعيلية بين الحقيقة المحمدية وبين العقل الكلي في الأدبيات الهرمسية،وانتبه إلي الزمان الصوفي زمان روحي باطني،ولاحظ أن الرؤية العرفانية شيدت على محورين شخصية الإمام،وقصة المبدأ والمعاد،وهما فعلا من تشييد العقل،ولكنهما ليس من أجل العقل،بل من أجل إلغائه وإحلال العرفان مكانه،كما انتقد رؤية المتصوفة السنيين والمتصوفة الباطنيين،التي تستعير الرؤية الهرمسية، خاصة الباطنيين منهم وصرح الخطاب النقدي الجابري أن نقده للنظام المعرفي العرفاني لايعني وقوفه ضد الخيال والأسطورة لأن لكل واحدة منهما مجاله ومنطقه ونمطه الخاص.

أما العقل الثالث الذي كشف الخطاب النقدي الجابري عنه، فهو العقل البرهاني، الذي لاحظ تأخر انتقاله إلي الثقافة العربية،حيث لم ينتقل إليها إلا بعد عملية الترجمة، التي نشطت من أجل تنصيبه في عهد الخليفة المأمون،وانتبه الخطاب المدروس إلي أن حضور العقل الكوني في الثقافة العربية،قد ثم في إطار الصراع الإيديولوجي،الذي كان دائرا بين الدولة

العباسية والشيعة،وبذلك كان الهدف من نقله هو التوظيف الأيديولوجي وليس المعرفي،كان الكندي المدشن الأول للعقل الكوني(البرهاني) في الثقافة العربية،أما الرائد الثاني من رواد العقلانية فيها هو الفارابي، الذي استطاع تدشين خطاب جديد فيها.

لاحظ الخطاب النقدي الجابري من خلال تتبعه دخول العقل البرهاني إلي الثقافة العربية،إنه كون نظاما معرفيا، يختلف عن النظامين المعرفيين السابقين النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني أطلق عليه النظام المعرفي البرهاني، وهو يتميز عن سابقيه بمنهجه الخاص ورؤيته المغايرة للنظامين السابقين.

وأوضح الخطاب النقدي الجابري أن النظام المعرفي البرهاني، يتأسس على الفلسفة الارسطية وقد عرض منهج أر سطو ورؤيته ثم استحضر معاني البرهان في اللغة العربية ن واللغات الأوروبية، وانتقد المنهج في النظام المعرفي البرهاني،وكشف عن الطابع الشكلي الذي أضفاه ابن سينا على المنطق،كما نقد محاولة الغزالي،إدخال المنطق إلي الحقل المعرفي البياني،ومنظوره إلي المنطق،الذي جعل منه مجرد آلة،كما انتقد التحوير الذي أحدثه الغزالي علي بنية المنطق،كذلك خلطه المنطق بإشكاليات علم الكلام.

كما أبرز الخطاب النقدي الجابري الرؤية البرهانية في النظام المعرفي البرهاني، ولاحظ أن رؤية الكندي احتفظت بثوابت العقيدة الإسلامية، بينما جسدت رؤية الفارابي رؤية مناقضة للبرهان،حيث تأسست على نظرية الفيض، كذلك رؤية ابن سينا ووصل الخطاب المدروس من خلال نقد المنهج والرؤية في النظام المعرفي البرهاني - كما انتقل إلي الثقافة العربية - تحول المنطق إلي مجرد آلة ذهنية،وبذلك فقد المنطق وظيفته أي التحليل والبرهان، وانتهي على صعيد الرؤية غلي اختلاطه بإشكاليات علم الكلام،

ومنتجات العقل المستقيل، خاصة عندما حصل تداخل بين النظم المعرفية الثلاث البيان والعرفان والبرهان.

تابع الخطاب النقدي الجابري تطور الثقافة العربية، والعقل العربي الذي أنتجها، ولاحظ أن طريقة المتكلمين المتأخرين أدخلت البرهان في البيان والعكس، وإدخال البرهان في العرفان، والعكس كما مزجت البيان بالعرفان بذلك حطمت الحدود بين النظم المعرفية الثلاث، وقد ميز بين نوعين من التداخل بينهما، التداخل التكويني، الذي بدأ في مرحلة مبكرة في الثقافة العربية، والتداخل التلفيقي الذي حدث في مرحلة متأخرة مع لحظة الغزالي في القرن الخامس الهجري، التي قسمت تاريخ الثقافة العربية إلي مرحلتين مرحلة ما قبل الغزالي، والتي سادت فيها (طريقة المتقدمين)، ومرحلة الغزالي وما بعده وأطلق عليها(طريقة المتأخرين)، في المرحلة الأولى، احتفظ كل نظام معرفي من النظم لثلاث بمنهجه ورؤيته، بينما تداخلت في طريقة المتأخرين، التي بدأت مع الغزالي، ونضجت مع فخر الدين الرازي، وأخذت شكلها النهائي مع الأيجي. ولاحظ الخطاب النقدي الجابري، أن العقل العربي في طريقة المتقدمين كان مبدعا انتج العلوم العربية(النحو، والفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام، والبلاغة)، بينما تحول العقل العربي في طريقة المتأخرين إلي عقل مجتر مستهلك، فلم يستطيع أن يبني منهجا أو يكون رؤية جديدة، حيث اقتصرت فعالياته عل الحفظ والتذكر.

استطاع الخطاب النقدي الجاري بعد نقده للعقل العربي في الثقافة العربية القديمة أن يكشف عن السلطات المرجعية التي تحكمت فيه، وهي ثلاث سلط، سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، ومبدأ التجويز، وقد عرى جذور هذه السلط وأبرز دورها في توجيه العقل العربي حيث جعلت العقل العربي تابعا لنظام الخطاب وليس لنظام الأشياء، حيث انصرف عن دراسة الطبيعة وأهمل مبدأ السببي نتيجة اعتماده على مبدأ التجويز.

قارن الخطاب النقدي الجابري بين السلطات التي حكمت العقل العربي القديم، وبين عوائق العقل العربي المعاصر، ولاحظ انهما(كالماء من الماء) بالنسبة لبعضهما البعض، فسلطة اللفظ وسلطة السلف، وآلية القياس التي تحكمت في العقل العربي قديما، تقابلها هيمنة نموذج السلف، ورسوخ آلية القياس في العقل العربي المعاصر، أما عدم التقيد بمبدأ السببية سلطة (مبدأ التجويز) في العقل العربي القديم فيقابلها تعامل العقل العربي المعاصر بالمقولات العاطفية بدل المقولات العقلية والاقتصادية، بذلك فقد الرقابة العقلية على خطابه، كما أن التمذهب وقياس الغائب على الشاهد، أي قياس المعرفي على الأيديولوجي الذي مارسه العقل العربي القديم يجد نظيره في العقل العربي المعاصر، بالتغطية على النقص المعرفي بالجانب الأيديولوجي، واقترح الخطاب النقدي الجابري عددا من الإجراءات التي إذا أخذنا بها يمكننا التخلص من تلك السلطات التي تحكمت في العقل العربي قديما وإلي وقتنا الراهن، وتحرير الذات العربية، وتحقيق الاستقلال التام لها، وهي الانخراط في المشروع الثقافي العقلاني الأندلسي المغربي، بتبني نقد ابن حزم، وفهم ابن رشد، ومقاصد الشاطبي، وطموح ابن خلدون، ويكون الانخراط لا في الأخذ بمضمون ما أنتجوه أو المناهج التي اعتمدوا عليها، لأن التاريخ تجاوزها، وإنما بتوظيف نزعهم العقلانية النقدية كمنطلق وكدافع على المستوى الأيديولوجي.

لقد سيطر النقد الايبيستيمولوجي على المرحلة الثانية - من التحقيب المقترح للخطاب النقدي الجابري ـ التي شغلت عقد الثمانينات من هذا القرن، إلا أن ذلك لم يمنعه من ممارسة النقد السياسي، حيث ظهرت بوادره في نقده بعض المفاهيم السياسية مثل مفهوم الوحدة والدولة القطرية العربية والعلاقة بينهما، كما تناول بالنقد طموح العرب في تشييد مشروع حضاري عربي في المستقبل. لقد تتبع ظهور مفهوم الوحدة في الفكر العربي المعاصر، والدلالات المختلفة التي أعطيت له في المشرق العربي والمغرب

العربي، كما ناقش خصائص الدولة القطرية العربية، ولاحظ أنها المحدد الحقيقي لمفهوم الوحدة والعائق الموضوعي والواقعي أمام تحقيق الوحدة العربية، كما أبرز الطريقة التي يمكن بها مواجهة الدولة القطرية العربية التي أصبحت في نظر الخطاب المدروس عبئا على نفسها، ولكنها في الوقت نفسه واقع يجد الدعم والحماية على الصعيد الدولي، بالرغم من رفضها لحقوق الإنسان، ومبدأ التعددية والديمقراطية وزيف ما هو قائم منها.

كما انتقد المشروع الحضاري العربي المستقبلي، وكشف عن زيف هذا المشروع، وأنه عبارة عن كلام فارغ من المعني - وربط بينه وبين علم المستقبليات، الذي وصفه بأنه علم مخيف، لأنه يعيد إنتاج المعطيات الواقعية لكل مجتمع، ومعطيات واقعنا هو التخلف والتبعية واللاديمقراطية والمركزية في الحكم، صحيح أن علم المستقبليات يخرج لنا تلك المعطيات في قوالب جديدة، ولكنه لا يغير من مضمونها، وطالب بعلم مستقبليات عربي، يجعلنا نعيش مستقبلنا متكئين على ماضينا، وتحويل تاريخنا إلي تاريخ عقل، وتحويل العقل إلي تاريخ، وحدد مقومات المشروع الحضاري العربي المستقبلي في ثلاث مقومات، تأسس عليها المشروع الحضاري العربي في الماضي وإن لم تتحقق في يوم ما مجتمعة، وهي قادرة على تشييد المشروع الحضاري العربي في المستقبل وهي الوحدة، التمدن(خلق مجتمع مدني)، والعقلنة في جوانب الحياة المختلفة.

المرحلة الثالثة: لقد اختفي النقد الأيديولوجي إحصائيا في المرحلة الثانية، وكذلك المرحلة الثالثة، وظل ثاويا خلف أشكال النقد الأخرى يدفعها ويوجهها، كما توارى في هذه المرحلة النقد الثقافي، والنقد الايبيستيمولوجي، والنقد الوحيد الذي سيطر على هذه المرحلة حسب التحقيب المقترح للخطاب هو النقد السياسي، حيث تناول بالتحليل والنقد العقل السياسي العربي المعاصر، والعقل السياسي العربي القديم كما جسدته التجربة الحضارية العربية، لقد قدم قراءة نقدية لعوائق العقل السياسي العربي

المعاصر،وتمثلت في خلو الخطاب السياسي عند الباحثين العرب من المفاهيم السياسية المعاصرة،نذكر منها مفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المخيال الاجتماعي،ومفهوم المجال السياسي،التي استعارها الخطاب المدروس من الفكر الغربي المعاصر،وعمل على تبيئتها وعد إهمالها نقطة ضعف في الخطاب السياسي العربي، وكشف عن آليات العقل السياسي العربي، الذي يوظف جميع آليات العقل النظري،آليات العقل البياني والعقل البرهاني والعقل العرفاني،حسب الموضوع الذي يدافع عنه والمخاطب الذي يوجه إليه خطابه، لأن هدفه الإقناع وليس المعرفة.

أوضح الخطاب النقدي الجابري مفاتيح القراءة التي قرأ بها العقل السياسي القديم، وهى (العقيدة والقبيلة والغنيمة) حيث عمل علي إحيائها من التراث العربي القديم، ووسع دلالاتها بإعطائها معاني ودلالات جديدة، وقدم قراءة نقدية لدولة الدعوة المحمدية، ثم لدولة الخلافة، وكشف عن الدور الذي لعبته العقيدة والقبيلة والغنيمة في تكوين هاتين الدولتين، وتأثيرها في تطورات الأحداث فيهما وما آلت إليه كلا منهما، وكشف عن نقاط الضعف فيهما، وأبرز الثغرات التي اخترقت دولة الخلافة التي تقدسها بعض التيارات الأيديولوجية العربية،وأوضح أنها تمثل أربعة نماذج للحكم،نموذج أبي بكر،ونموذج عمر،ونموذج عثمان ونموذج علي، وكل منها يختلف عن الآخر، لأن كل واحد منها مثل تأويل أوفهم خاص للدولة في الإسلام،ولا يمثل دولة الإسلام،لأنه لا يوجد في القرآن أو السنة نصا يحدد نموذجا معينا للدولة في الإسلام،صحيح أن الإسلام دين ودولة،حدد أمور الدين بكل وضوح،لكنه ترك أمر تحديد شكل الدولة تبعا للظروف التي يعيش فيها المسلمون في كل زمان ومكان،مع ضرورة تطبيق مبدأ الشورى.

تابع الخطاب النقدي الجابري ملاحقة العقل السياسي في التجربة الحضارية العربية حيث انتقد دولة الملك الأموي، التي أسسها معاوية على أسس جديدة تختلف عن الأسس التي قامت عليها دولة الخلافة في عهد أبو

بكر وعمر وعثمان، لقد أقامها على المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة، أي السماح بالمشاركة في الغنيمة لا في السلطة، والسماح بنوع من الليبرالية، شرط أن لا تتجاوز إبداع الرأي إلى الفعل، كما انتقد اقتصادها الريعي القائم على مصدرين هما الغنائم والخراج وعرى إيديولوجيتها القائمة على الجبر والعصبية القبلية، وتوظيفها الدين في السياسة.

لم يهمل الخطاب النقدي الجابري قراءة التيارات المعارضة،التي دخلت في صراع طويل مع الدولة الأموية، حتى أسقطتها،وهي تيار الشيعة،الذي عرى المبادئ المؤسسة لأيديولوجيتها المكونة لنظرية الإمامة(وهي الوصية،إدعاء العلم السري،والبداءة، والمهدية،والغنيمة،والرجعة)،وحفر عن جذور هذه المبادئ التي وجدها في الموروث القديم اليهودي والهرمسي خاصة الإسماعيلية،وكشف أن نظرية الإمامة تتناقض مع مبدأ الشورى أو الديمقراطية.كما انتقد الخطاب المدروس حركة الخوارج التي رفعت شعار(لاحاكم إلا الله)،حاملة إيديولوجية التفكير،موضحا تطرف أفكارها، ومغالاتها في ضرورة تلازم الإيمان وأداء الفرائض والعبادات أي ربط الجانب النظري بالجانب العملي، وأبرز تطرف الخوارج، في تفكير كل من خالفهم ولم ينضم إليهم من المسلمين،ثم قدم قراءة نقدية لما أطلق عليه في تاريخ الفرق المرجئة،وشكلت في منظوره حركة للتنوير العقلي في الفكر الاسلامي، فوجد في الحسن البصري معارضا كبيرا لأيديولوجية الدولة الأموية القائمة على الجبر، ولاحظ أنه دشن خطابا عقليا جديدا في الفكر الإسلامي.كما قدم الخطاب النقدي الجابري قراءة مغايرة لمن سبقه لأفكار غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان، وللمرجئة الخاصة وواصل بن عطاء ونظر إليهم كأقطاب لحركة المعارضة التي كونت مع الشيعة الكتلة التاريخية، التي وقفت ضد الدولة الأموية، خاضت معها صراعا فكريا، وأحيانا مسلحا إلى إن أسقطتها مكونة الدولة العباسية.

ركز الخطاب النقدي الجابري في نقده للدولة العباسية على محورين

الأيديولوجية السلطانية، وفقه السياسة، حيث حفر عن جذور الأيديولوجية السلطانية، فوجد إن منظريها في الفكر الإسلامي قد استعاروها من الفكر الشرقي خاصة الفارسي،ووقف على كيف حولت الأيديولوجية السلطانية القبلية إلي خاصة وعامة،وكيف فصلت الأمير عن فئة الخاصة،حيث أصبح يمثل إرادة الله في الأرض،وأبرز طفيلية فئة الخاصة،وعرى وظيفتها وهي إخضاع الرعية للأمير بواسطة العلم،كما قسمت الرعية إلي جند،وعامة،وأبرز كيف حولت الغنيمة إلي اقتصاد خراجي،ولاحظ أن الأيديولوجية السلطانية هي في مجملها لخدمة الأمير،وظيفتها تطويع الرعية لخدمته.

كما عرى الخطاب النقدي الجابري فقه السنة،ولاحظ أنه يستند على(الحديث) وليس على نصا من القرآن في تبرير شرعيته،وأنه بني على ثلاثة أسس هي الإمامة (أي ضرورة الدولة، وضرورة طاعة الأمير ما لم يأمر بمعصية،ونظام الحكم نظام ملك،ولاحظ أن هذه الأسس سدت الباب أمام أي محاولة لوضع نظرية للخلافة أو الدولة، وعليه لاحظ أن الموضوعات التي عالجها فقه السنة وانتقد آراء بعض الباحثين العرب الذين يرون أنه يمكن استنباط نظرية إسلامية في الحكم من أقوال الفقهاء والمتكلمين، وأوضح أن تلك الآراء تنسي أن الشرط الضروري لقيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر،وهو وجود نص شرعي من القرآن أو الحديث النبوي،وأبرز فشل العرب في إيجاد نظرية في الخلافة،وأكبر دليل على ذلك هو إقرار الفقهاء بالأمر الواقع الذي جسده المبدأ القائل(من اشتدت وطأته وجبت طاعته).

لقد استطاع الخطاب النقدي الجابري من خلال قراءته النقدية لدولة الدعوة المحمدية، والممارسة السياسية للرسول أن يستخلص ثلاثة مبادئ تصلح أن تكون نواة لنموذج للحكم الإسلامي،وربط هذه المبادئ بالتجربة الديمقراطية المعاصرة - التي ينظر إليها على أنها ملك للإنسانية جمعاء - عندما حدد ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وضرورة تحديد مدة حكم الرئيس في الحكم الجمهوري،وإسناد مهام السلطة التنفيذية

لحكومات مسؤولة أمام البرلمان في الحكم الجمهوري والملكي ودعوته إلي ضرورة تحويل القبيلة إلي مجتمع مدني،والغنيمة إلي اقتصاد ضريبة،والعقيدة أي التمذهب إلي مجرد رأي،وذلك بالتحرر من التفكير الطائفي الدوغمائي المغلق.

لاحظنا أن أشكال النقد الأربعة التي مارسها الخطاب النقدي الجابري ترتبط فيما بينهما بمنظومة من العلاقات، ففي النقد الأيديولوجي سلط الضوء على قضايا الحاضر، ومنهما الواقع الثقافي العربي وبذلك ارتبط النقد الأيديولوجي بالنقد الثقافي، كما أن حاملي الأيديولوجيات هم المثقفون الذين تقع عليهم مهمة تغير المجتمع العربي،كما ارتبط النقدين السابقين عندما ركز في الأول على نقد القراءات المختلفة للتراث العربي وهو تراث ثقافي،كما يعد النقد الايبيستيمولوجي امتداد للنقد الثقافي على صعيد الموضوع،وهو نقد الثقافة العربية، كما ارتبط النقد الأيديولوجي بالنقد الايبيستيمولوجي في توجيه الأول للثاني توجيها غير مباشر، وإلي إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي والثقافة العربية،وأبرز نقاط الضعف فيها على الصعيد المعرفي والفكر كما ارتبط النقد الأيديولوجي بالنقد السياسي بان كان له موجها على صعيد اختيار الموضوع والهدف،وهو نقد العقل العربي،الذي جسدته التجارب السياسية العربية من أجل تحقيق الديمقراطية في الوطن العربي.ولاحظنا أن أشكال النقد الأربعة،تكمل بعضها بعضا، وكل نقد يحيلنا إلي الآخر مما جعل منه خطابا ينشد النمو والتطور.

لاحظنا أن الخطاب النقدي الجابري يتوفر على عناصر ظلت ثابتة في جميع أشكال النقد التي مارسها، وهي عنصر النقد، وعنصر التراث، وعنصر العقلانية والتاريخية.

الخاتمـــة

تميز الخطاب النقدي الجابري بتعدد وتنوع، وتباين الموضوعات التي تناولها بالتحليل والنقد، ونحن في دراستنا هذه لا ندعي الإحاطة بكل ما جاء فيه من مبادئ ومنطلقات وأطروحات ومفاهيم، وما مارسه من مناهج وقراءات، وإنما اكتفينا بدراسة الجانب النقدي فيه (أي المضامين النقدية التي جاءت فيه)، حيث عملنا على إحصائها وجمعها وتصنيفها، فأعطتنا أربعة أشكال من النقد هي : النقد الإيديولوجي، والنقد الثقافي، والنقد الإيبيستيمولوجي، والنقد السياسي، وتابعنا تطور أشكال النقد هذه حسب التحقيب الذي اقترحناه، فلاحظنا بدأ الخطاب المدروس بالنقد الإيديولوجي والثقافي وقد ظهرا في المرحلة الأولى، واختفى النقد الإيديولوجي إحصائيًا في المرحلة الثانية والثالثة ولكنه بقي مختفيًا وراء أشكال النقد الأخرى التي مارسها، وقد لاحظنا حضوره أثناء تتبعنا لتطبيق خطوات منهجه في المراحل الثلاث، ونحن نعرف أن أحد خطوات منهجه هي (الطرح الإيديولوجي).

ـ ظهر النقد الإيبيستيمولوجي في المرحلة الثانية من التحقيب المقترح للخطاب المدروس، وسيطر على هذه المرحلة ـ وجدير بالذكر أن بوادر هذا النقد ظهرت في أواخر المرحلة الأولى - كما ظهر في المرحلة الثانية النقد السياسي، الذي سيطر على المرحلة الثالثة، التي اختفت فيها أشكال النقد الأخرى، بذلك لاحظنا أن لا ثوابت في الخطاب النقدي الجابري بالنسبة

لأشكال النقد الأربعة التي مارسها،فقد تميز بحركيته وتغيره وتطوره - ومع ذلك وبعيدًا عن الإحصاء - قد نعتبر النقد الإيديولوجي يشكل ثابتًا بنيويًا فيه للأسباب التي ذكرناها أعلاه.

أما بالنسبة للمنهج الذي مارسناه في قراءتنا للخطاب موضوع الدراسة فهو (تحليل المضمون) وهو نفس المنهج الذي قرأنا به الخطاب النقدي العروي، أما النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة فسنجملها بشكل عام ومركز، هذا مع الإشارة بأن ما جاء في الفصل الأخير من خلاصات وتركيب يعد ضمن نتائج هذه الدراسة، كما ننبه القارئ بأن نتائجنا ليست مطلقة ولا نهائية، بل هي نسبية تبقى محصورة في حدود العينة المكونة للدراسة، والإطار الزمني الذي انتجت فيه.

لقد استخلصنا مجموعة من المبادئ التي أسس عليها الخطاب النقدي الجابري ونوجزها فيما يلي :

يجب أن تخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية.

الموقف من التراث العربي والفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون واحد، أي قراءتهما برؤية جديدة شمولية جدلية تاريخية نقدية.

قراءة المقدمات بالنتائج أي أن جدوى الفكرة أو الاتجاه ليس بظهوره فكرة معزولة، بل بامتداداتها والمصير الذي آلت إليه.

شهر سلاح النقد لتصحيح الوعي العربي.

تغيير الواقع لا يتم من الانطلاق من الواقع الراهن بل يتم بالاحتفاظ به ونفيه بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة.

المنهج والرؤية متلازمان المنهج تؤطره وتوجهه الرؤية، والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل.

لقد استطاع الخطاب النقدي الجابري كشف المناطق المعتمة في التراث الفلسفي العربي الإسلامي،بذلك تجاوز القراءات التبجيلية،التي تقدس وتضخم التراث العربي.

تمكن الخطاب النقدي الجابري من بلورة رؤية واضحة، وهي رؤية عقلانية للتراث العربي، وحدد خطوات منهجه لقراءته، وهو يندرج حسب اعتقادنا ضمن أساليب (تحليل المضمون)، وهو منهج منفتح، غني يزداد عمقًا بالممارسة النقدية، وهذا ما أكده الخطاب النقدي الجابري في أكثر من موضع، وهو يتكون من ثلاث خطوات (المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي)، وضع خطواته في بداية النصف الثاني من مرحلة النقد الإيديولوجي - حسب التحقيب المقترح للخطاب في هذه الدراسة - ونظّر له في أواخر المرحلة ذاتها، وعمل على إغنائه مع خلال عطاءاته المتواصلة، ثلاث خطوات هي خطوات المنهج في الخطاب النقدي الجابري تبدو متناقضة، كيف استطاع الجمع بين التحليل البنيوي والتحليل التاريخي؟ صعوبة استطاع تجاوزها فيما نعتقد بأنه لم يطبق خطوات منهجه دفعة واحدة وفي آن واحد، وإنما مارسها كخطوات منفصلة أثناء عملية البحث والتفكيك للنصوص، إذ في كل خطوة يكشف جوانب معينة في الموضوع الذي يبحث فيه، ثم يجمع بين تلك النتائج التي توصل إليها أثناء ممارسة عملية الكتابة. هذا مع ملاحظة أن الخطاب النقدي الجابري لا يطبق خطوات منهجه الثلاث بالقوة نفسها في كل أشكال النقد التي مارسها، ففي النقد الإيديولوجي حاول الجمع بين الخطوات الثلاث، وكان حضور الخطوة الثالثة أي الطرح الإيديولوجي أقوى، وفي النقد الإيبيستيمولوجي غلب التحليل البنيوي، ولكن ذلك لا ينفي حضور التحليل التاريخي ويبدو في إلتزامه ومراعاته التسلسل التاريخي لظهور العلوم العربية، كذلك التسلسل الزمني للأفكار والآراء التي حللها وربطها بالظروف الاجتماعية والسياسية التي أحاطت بها. وكان حضور الطرح الإيديولوجي أقل من سابقيه. وفي النقد السياسي كان الحضور للتحليل التاريخي، وبدرجة أقل الطرح الإيديولوجي ثم التحليل البنيوي.

لقد استطاع الخطاب النقدي الجابري بالمنهج الذي اقترحه، تحقيق أحد أهدافه الرئيسية، وهو تحقيق قطيعة مع المنهج التراثي العربي الإسلامي، الذي

أطلق عليه(الفهم التراثي للتراث)،وجاءت النتائج التي حصلنا عليها في قراءتنا لمسار البرهنة فيه(الخطاب النقدي الجابري) تؤكد هذه القطيعة.

ولاحظنا في النقد الأيديولوجي اعتقاد الخطاب النقدي الجابري في وجود فلسفة رشدية خاصة وأصيلة أي فلسفة عربية أصيلة،بين شروح ابن رشد لأرسطو[1]،وهذا يتعارض مع أحد منطلقاته،وهو أن الفلسفة العربية الإسلامية هي قراءة لفلسفات أخرى، بعبارة أخرى أنها ليست أصيلة.

لقد عرّى الخطاب النقدي الجابري الواقع الثقافي العربي،مبرزًا نقاط الضعف فيه،وقد حمّل نفسه مسؤوليات باعتباره خطابًا ثقافياً يطمح إلى تحقيق أهداف عدة،وقد اجتهد في تحقيقها،ومنها الكشف عن الجوانب السيكولوجية الوجدانية اللاتاريخية في قراءتنا للتراث العربي الإسلامي ودعوته لتبني الروح العقلانية النقدية في قراءتنا له بذلك فتح الباب أمام رؤية جديدة ومنهج مختلف عن سابقيه،وقد مارس ذلك بالفعل في دراساته،وقد يكون أحد الأسباب في ظهور عدد من الدراسات التي قام بها بعض الباحثين العرب في بحوث أكاديمية وغيرها[2]،تناولت التراث العربي من منظور عقلاني نقدي تاريخاني خاصة في المغرب العربي،ولم يقتصر ذلك على ميدان الفلسفة،بل تعداه إلى أبحاث أنجزت في اللغة والأدب العربيين.

كما تمكن الخطاب النقدي الجابري من فضح المنهج والرؤية الاستشراقية،وما نتج عنها.

---

(1) الجابري (محمد عابد): نحن والتراث. ص 242.

(2) نذكر نماذج منها:

بنعبد العالي. الفلسفة السياسية عند الفارابي، أطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، دجنبر 1978.

يفوت (سالم): ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس. المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986.

أبرز الخطاب النقدي الجابري نقاط الضعف في أهم روافد الثقافة العربية، ومنها نظام التعليم الذي تمكن من إنتاج عددًا كبيرًا من الرؤوس المملوءة، لكنه عجز عن إنتاج رؤوس منتجة مبدعة قادرة على مواجهة التحديات.

كما أدلى بدلوه في كيفية تحديد أسس ثقافة وطنية، وسجل ملاحظاته على الترجمة إلى اللغة العربية، بالنظر إليها كأحد الروافد المهمة التي تغذي الثقافة العربية.

وشخص الخطاب النقدي الجابري في المرحلة الأولى من النقد الإيبيستيمولوجي نقاط الضعف في الخطاب العربي المعاصر، النهضوي والسياسي والقومي والفلسفي، واستخلص عوائق العقل العربي، التي جمدته وجعلت منه عقلاً عاجزًا عن إنتاج خطاب نهضوي معاصر، والعوائق التي منعته من الإبداع والإبتكار هي: هيمنة النموذج السلف، ورسوخ آلية القياس، والتعامل مع الممكنات الذهنية، وتوظيف الإيديولوجي لتغطية النقص في الجانب المعرفي. وسجلنا ملاحظة نقدية، وهي التزام الخطاب النقدي الجابري بأنه سيتناول الشكل(آليات العقل)في الخطاب العربي المعاصر دون المضمون، متجاوزًا بذلك النقد الإيديولوجي إلى النقد الإيبيستيمولوجي، لكنه خرق ذلك الإلتزام بنقده الشكل والمضمون معًا في الخطاب الفلسفي ولا يفوتنا أن نسجل أن الخطاب النقدي الجابري كان واعيًا بذلك.

تمكن الخطاب النقدي الجابري من رصد آلية العقل البياني العربي في مختلف العلوم العربية، وهو القياس بمختلف مسمياته بسبب وضوح رؤيته، وتمكنه من أدواته المنهجية، التي مكنته من الحفر عن جذور تلك الآلية، ونظرته الكلية إلى العلوم العربية، التي ميزته عن الدراسات السابقة، وبنفس المنهج تمكن من رصد كيفية انتقال العقل المستقيل إلى الثقافة العربية في ميدان العلم، والعقائد والتصوف، والفلسفة، وأبرز علاقة

العرفانيات العربية الإسلامية بالعرفانيات القديمة.كما استطاع الخطاب النقدي الجابري رصد الثغرات التي اخترقت المنهج البرهاني في الثقافة العربية وتحول المنطق البرهاني إلى منطق شكلاني أي مجرد آلة ذهنية على يد الغزالي. بذلك فقد المنطق الأرسطي وظيفته التي وضع من أجلها في موطنه الأصلي وهي البرهان،كما تمكن الخطاب الجابري من الكشف عن الثغرات التي اخترقت الرؤية البرهانية عند الفلاسفة العرب.

وتمكن الخطاب النقدي الجابري من الكشف عن عوائق العقل العربي الإسلامي قديمًا، وقبلها شخص عوائق العقل العربي المعاصر،وعقد مقارنة بينهما ووجد إنها متماثلة وهي كالماء من الماء،وبناء عليه دعا إلى ضرورة تعرية ونقد تلك العوائق وتجاوزها باستبدال آليات العقل العربي بآليات أخرى معاصرة،تبدعها الذات العربية بعد أن تتحرر من سلطة النموذج، وآلية القياس،ومبدأ التجويز (إنكار السببية)،بذلك تبتكر خطابًا جديدًا يدشن عصر نهضة عربي جديد بعقل مبدع، هدفه الابتكار في كافة المجالات برؤية ومنهج جديدين.

كما استطاع الخطاب النقدي الجابري تحديد شروط تحرير الذات العربية،أي تحقيق الاستقلال التام للذات العربية،وهي التعامل مع التراث العربي الإسلامي والفكر الغربي من منظور عقلاني نقدي.

تمكن الخطاب النقدي الجابري من كتابة تاريخ الثقافة العربية بأسلوب مغاير لمن سبقه، تميز بنظرته الكلية إلي العلوم العربية (النحو،اللغة،الفقه،وعلم الكلام،البلاغة) في وقت متزامن ولا حق تطورها،وتأثير بعضها على بعض،وكان بحق مؤرخا للفكر بنظرته إلي تاريخ الأفكار لا كخط متصاعد بل عبارة عن حلقات تترابط فيما بينها،مكونة سلسلة أو عدة سلاسل مترابطة. نستطيع القول أن الخطاب النقدي الجابري وفق إلى حد بعيد في تدشين قطيعة ايبيستيمولوجية مع العقل العربي والدراسات العربية التي سبقته في تناول التراث العربي،وسجل قطيعة مع

الفكر العربي المعاصر على مستويين مستوى الرؤية حيث اتسمت رؤيته بالكلية والشمولية، ومستوى المنهج حيث استطاع التخلص من آلية القياس التي سيطرت على العقل العربي، واختط لنفسه منهجا محدداً المعالم نجح في تطبيقه الي حد كبير.

تميز الخطاب النقدي الجابري بجرأته في طرح الأسئلة، ومناقشة بعض الإشكاليات، وتقديمه بعض الأطروحات، كما تميز بأسلوبه العلمي في إقناع قارئه بأدلة وبراهين، مدعمة بنصوص مأخوذة من حقول مرجعية مثبتة في الهوامش مما جعل خطابه يتميز بكثرة النصوص خاصة في النقد السياسي - الذي وصف جهده فيه بأنه لا يختلف عن دور المهندس أي ترتيب النصوص - وبشكل أقل في النقد الايبيستيمولوجي.

برزت جرأة الخطاب النقدي الجابري كذلك في تقديمه قراءة نقدية لدولة الدعوة المحمدية، والدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، وأنكر الخطاب النقدي الجابري - بالرغم من نظرته إلي الإسلام على أنه دينا ودنيا- وجود نموذج إسلامي للحكم (أي دولة إسلامية)، وأثبت ذلك ببراهن وهي عدم وجود نص شرعي في القران أو السنة يعطي الشرعية لذلك النموذج، بذلك يفقد أي نموذج يدعي أنه نموذج للدولة في الإسلام شرعيته، وبرهن على ذلك بالثغرات التي كشف عنها في دولة الدعوة المحمدية، ودولة الخلافة، التي برهن أنها لا تمثل نموذجا واحدا بل هي أربعة نماذج للحكم، نموذج ابوبكر، ونموذج عمر، ونموذج عثمان ونموذج علي، وكل نموذج من هذه النماذج، مثّل فهم صاحبها للدولة في الإسلام، وبذلك أثبت أنه لا وجود لنموذج معين للحكم في الإسلام، بل ترك الأمر شورى بين المسلمين، لأنهم هم أدرى بشؤون دنياهم أي الظروف والعوامل التاريخية الاجتماعية والفكرية العلمية والاقتصادية التي يعيشون فيها عبر العصور المختلفة.

كما تمكن الخطاب النقدي الجابري من ملاحقة تطور العقل السياسي

العربي في التجربة الحضارية العربية،وتحول الدولة من دولة خلافة إلي دولة ملك على يد معاوية ومن جاء بعده، وكشف عن نقاط الضعف في أيديولوجية الدولة الأموية الجبرية، وإيديولوجية الدولة العباسية السلطانية، كما عرّى فقه السنة الذي انتهي به الأمر إلي تقرير مبدأ الأمر الواقع (من اشتدت وطأته وجبت طاعة).

وقد عمل الخطاب النقدي الجابري على استخلاص أصول نموذج أمثل للحكم من تجربة الدعوة المحمدية وتجارب الخلفاء الأربعة يتأسس على أربعة أصول هي (وأمرهم شورى بينهم، وشاروهم في الأمر، وهم أدرى بشؤون دنياهم،وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)، وربطه بالتجربة الديمقراطية المعاصرة التي اعتبرها ملك للإنسانية جمعاء.

سجلنا ملاحظتين نقديتين على النقد السياسي في الخطاب النقدي الجابري، الملاحظة الأولى، في المرحلة الأولى من النقد الايبيستيمولوجي كما رأينا انتقد الخطاب النقدي الجابري الباحثين العرب الذين انتقدوا مفهوم العلمانية، ودعوا إلى تبني مفهوم الديمقراطية،وخلاصة نقده أن كلا المفهومين مستعارين من الفكر الغربي، وليس لهما جذور في الفكر العربي،وأن رفض مفهوم العلمانية، يؤدي ضرورة إلى رفض مفهوم الديمقراطية، ولكن نجد في مكان آخر يرفض العلمانية بدعوى أنها مسألة مستوردة من الفكر الغربي[3]. وأنها قد شكلت إشكالا في بعض الدول العربية مثل مصر وسوريا،ولكن هذا المشكل لا يخص جميع البلدان العربية،ودعا

---

(3) ورد في الخطاب المدروس النص التالي' قلت: (مسألة العلمانية) في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: أن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات و الحاجة إلى الممارسة العقلانية السياسة هي حاجات موضوعية فعلا، أنها مطالب معقولة وضروية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها و ضرويتها و مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية ...وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية'.

إلى استبدال شعار العلمانية،بشعار الديمقراطية والعقلانية،نظرا للمشاكل التي يثيرها مفهوم العلمانية،وخوفا من مطالبة المثقفين التقليدين بدولة دينية،مؤكداً أن الدول القطرية العربية الآن هي دولة علمانية، حتى تلك التي تدعى أنها تتخذ من القرآن شريعة،علمانية في سلوكها وفي قوانينها في مختلف الميادين، ما نود أن نبينه بعد هذا الاستطراد هو مساواة الخطاب النقدي الجابري بين مفهوم العلمانية ومفهوم الديمقراطية، في المستوى الفكري،ثم رفضه المفهوم الأول واستبدله بالثاني على مستوى الواقع السياسي العربي، ولاحظنا دفاعه عن مفهوم الديمقراطية، مما جعلنا نشعر بنوع من الالتباس والاضطراب في تعامل الخطاب النقدي الجابري مع المفهومين المذكورين.

نادى الخطاب النقدي الجابري بضرورة تطبيق الديمقراطية في المرحلة الثانية من التحقيب المقترح له في الدراسة،دون أن يوضح الكيفية التي تطبق بها،ثم جعلها مرادفا لمفهوم الشورى في المرحلة الثالثة،التي لا يختلف تطبيقها في نظره عن الكيفية التي تطبق بها الديمقراطية المعاصرة التي اعتبرها ملك للإنسانية جمعاء.

الملاحظة الثانية ورد في القسم الأول من الفصل السادس أن من شروط تحقيق الديمقراطية وجود مجتمع مدني،وأن أغلب الدول القطرية العربية غير قادرة على بناء ذلك، نظرا لعدم توفر المقومات الذاتية و الموضوعية،ثم يعود في مكان آخر.ويضع تحقيق الديمقراطية في الدولة القطرية كأولى خطوات تحقيق الوحدة العربية، والمفارقة هي ضرورة تحقيق الديمقراطية في الدول القطرية كشرط لتحقيق الوحدة العربية واستحالة تحقيقها في الوقت نفسه،مما يعني استحالة تحقيق الوحدة العربية،وقد حاول الخطاب النقدي الجابري إيجاد حل للتعارض بين الدولة القطرية والوحدة العربية،وهو تعميق الوحدة الثقافية بين الأقطار العربية، "وإذا فالتعارض بين كون الدول القطرية العربية حقيقة واقعية لا يمكن القفز عليها، وبين ضرورة قيام نوع جدي من الوحدة العربية لمواجهة متطلبات التقدم، تعارض يمكن

تجاوزه لمصلحة هذا الأخير بتعميق الوظيفة التاريخية للثقافة العربية بالصورة التي تمكن العرب من الانخراط الجماعي الفاعل في عصرنا : عصر العلم و الثقافة "،[4] ونتساءل هنا هل تعميق وظيفة الثقافة العربية فعلا كافيا لتجاوز الدولة القطرية العربية، وتحقيق الوحدة العربية ؟وهل يمكن تحقيق وحدة ثقافية بدون وحدة عربية ؟ودون الالتفات إلى العوامل الاقتصادية ؟

تميز الخطاب النقدي الجابري باهتمامه بنقد المفاهيم، وإحياء بعضها من الثرات العربي الإسلامي بتوسيع حمولاتها الدلالية مثل مفهوم (القبيلة، والغنيمة، والعقيدة)،التي قرأ بها العقل السياسي العربي كما عمل على تبيئة بعض المفاهيم التي استعارها من المنجزات العلمية الغريبة، وبين الكيفية التي مارس بها عملية التبيئة مثل مفهوم اللاشعور والمخيال الاجتماعي،والمجال السياسي في نقده للعقل السياسي العربي. وبذلك مارس عمليا ما دعا إليه،وهو ضرورة الاستفادة من المنجزات العلمية خاصة في استعارة المفاهيم واستعمالها كأدوات للقراءة بعد تبيئتها،كما تعددت مستويات القراءة التي مارسها الخطاب النقدي الجابري وكان غنيا في هذا الجانب،وكأفق لدراسات الخطاب النقدي الجابري لا حظنا وجود عدد من الدراسات التي عملت على استعارة بعض المفاهيم من الفكر الغربي واستعملتها كأدوات لقراءة التراث العربي الفلسفي،والأدبي في المغرب العربي[5].

تميز الخطاب النقدي الجابري بالطابع النسقي الاكسيومي خاصة في نقده الإيبيستيمولوجي،مما جعل منه خطابا متماسكا صعب الاقتحام،وكان السبب وراء ندرة التناقضات،كما اتسم بالطابع الحجاجي البرهاني،وهذا ما لاحظناه عند قراءتنا لمسار البرهنة فيه.

(4) الجابري (محمد عابد): إشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص81.

(5) نذكر كمثال على ذلك، ما أنجزه محمد مفتاح من أبحاث في الأدب العربي، وجهود محمد المسدي كذلك.

لقد شارك الخطاب النقدي الجابري في فتح باب الحوار والمساءلة والنقد والاختلاف في الرأي في الفكر العربي المعاصر، أما بشكل مباشر أو غير مباشر، برز الجانب الأول في تأكيده وممارسته الحوار الهادئ المتزن وفتح باب النقاش، واحترامه من يخالفه في الرأي وبعده عن الجدل. ويبرز الجانب الثاني في ظهور عدد من الدراسات، التي تصدت لنقده ودحض أطروحاته و أفكاره، و نشير هنا إلى نماذج منها، دراسة(هشام غصيب)[6]، ومشروع(جورج طرابيشي)، (نقد نقد العقل العربي)[7]، الذي أسس على نقد الخطاب الجابري، ومشروع (طه عبد الرحمن)، الذي بني على نقد الخطاب الجابري كذلك، وكان هدفه تمييز طريقته في قراءة التراث عن قراءة الخطاب الجابري له[8].

تميز الخطاب الجابري بالروح النقدية والعقلانية، ووصل إلى أن مشاكل العرب لن تحل ما لم يتبن العرب العقلانية النقدية. وكان من الخطابات الأولى في الفكر العربي التي رفعت سلاح النقد، في فضاء ثقافي سادت فيه نظرة التسليم، كما تجاوز الخطابات العربية التمجيدية.

نذكر في ختام هذه الخاتمة أن نتائج دراستنا تظل نسبية ومحدودة بالعينة الممثلة للدراسة، والإطار الزمني الذي يقف عند سنة 1990، ولاشك أن الخطابين المدروسين قد شهدا تطورا في العقد الأخير من القرن العشرين الذي لم تشمله الدراسة.

بالرغم من المقالات والأبحاث التي خصصت لنقد الخطاب المدروس، إلا إنه مازال حقلا بكرا يحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث

(6) غصيب (هشام): هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية تحليلية لمشروع محمد عابد الجابري. عمان دار التنوير العلمي، الطبعة الأولى1993.

(7) سبق الاشارة إلى هذا المرجع.

(8) عبدالرحمن (طه): تجديد المنهج في تقويم التراث، ص29.

العلمي الموضوعي، دراسة الحقول المرجعية فيه، ودراسة الجانب الاستدلالي أي(مسار البرهنة)والأطروحات الإيديولوجية التي جاءت فيه.

33 كانت دراستنا هذه محاولة متواضعة، كانت مسالكها شائكة، أتمنى أن تكون ميزاتها أكثر من هاناتها، وتكون فاتحة لأبحاث نقدية موضوعية أكثر دقة وعمقا نود القيام بها في المستقبل.

قائمة المصادر و المراجع

أولا: المصادر:

الجابري (محمد عابد): رؤية تقدمية. الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1981.

: مدخل لفلسفة العلوم:

: تطور الفكر الرياضي. الجزء الأول، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1982.

: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي.الجزء الثاني، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 1982.

: أضواء على مشكل التعليم بالمغرب. الدار البيضاء دار النشر المغربية، 1985.

: نحن والتراث، قراءة معاصرة فى تراثنا الفلسفي. الدارالبيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1986.

: نقد العقل العربي:

1 ـ تكوين العقل العربي.الدار البيضاء، المركز الثقافي

العربي، الطبعة الرابعة، 1991.
2 ـ بنية العقل العربي.دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولي، 1986.
3 ـ العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته.الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة1988.
: المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية. الدارالبيضاء، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1988.
: إشكاليات الفكر العربي المعاصر.بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1990.
: الجابري(محمد عابد) وآخرون: حوار المشرق والمغرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1990.
: الجابري(محمد عابد): التراث والحداثة دراسات ومناقشات.الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992.
: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1992.

: فكر ابن خلدون العصبية والدولة.بيروت، مركز
دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1994.
: المسألة الثقافية.بيروت، مركز دراسات الوحدة
العربية، الطبعة الأولى، 1994.
: الديمقراطية وحقوق الإنسان.بيروت، مركز
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1994.
: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل
ونكبة ابن رشد.بيروت، مركز دراسات الوحدة
العربية، الطبعة الأولى، 1996.
: قضايا الفكر العربي المعاصر....بيروت، مركز
دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1997.
: حفريات في الذاكرة.الدار البيضاء، مطبعة دار
النشر، الطبعة الأولى، 1997.

ثانيا المراجع العربية والمترجمة

بارت (رولان): النقد والحقيقة، ترجمة إبراهيم الخطيب،
مراجعة محمد برادة.الرباط الدارالبيضاء الشركة
المغربية للناشرين المتحدين الطبعة الأولى 1985.
: درس السيميولوجيا. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي.
الدار البيضاء، دارتوبقال، الطبعة الثالثة، 1993.
: بادي (برتران) : الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب

وفي بلاد الإسلام. ترجمة نخلة فريفر. الدار البيضاء،
المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996.

فهرس المحتويات

